يورغن نيلسن

المسلمون في أوروبا





المسلمون في أوروبا

تصميم الغلاف: أوريدا منيمنة

يورغن نيلسن

المسلمون في أوروبا

ترجمة

وليد شميط



Jørgen Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburg University Press, 1992

الطبعة العربية

الطبعة الأولى ٢٠٠٥

ISBN 1 85516 478 7

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

مركز البابطين للترجمة
الكويت، الصالحية، شارع صلاح الدين، عمارة البابطين رقم ٣
ص.ب: ٥٩٩ الصفاة رمز ١٣٠٠٦، هـ ٢٤١٢٧٣٠

مركز البابطين للترجمة(*)

مركز البابطين للترجمة مشروع ثقافي عربي مقره دولة الكويت، يهتم بالترجمة من اللغات الأجنبية إلى العربية وبالعكس، ويرعاه ويموّله الشاعر عبد العزيز سعود البابطين، ضمن اهتماماته الثقافية ومشروعاته المنجزة في هذا الاتجاه. ومساهمةً من المركز في رفد الثقافة العربية، وتقديراً من الراعي لأهمية الترجمة في تعزيز ثقافة عربية حديثة وفعّالة، فإن المركز بالتعاون مع «دار الساقي» ينشر هذه السلسلة من الكتب المترجمة التي تقدّم للقارئ العربي بشكل حيادي نظرةً إلى ما يدور حوله في هذا العالم المتقارب المسافات والمنفتح ثقافياً، أخذاً وعطاءً. والمركز غير مسؤول عن المحتوى الفكري للكتاب، كونه وجهة نظر تمثّل كاتبها، ويطمح المركز إلى أن تكون هذه الترجمة دقيقة علمياً وقادرة على أن تضيف إلى الفكر العربي بُعداً جديداً في موضوعها، ومن اللّه التوفيق.

(*) للمراسلات مع المركز: mgr_9@hotmail.com

المحتويات

المقدمة

قبل أواسط ثمانينيات القرن العشرين، كانت المراجع والوثائق التي تتناول أوضاع المسلمين في أوروبا الغربية قليلة وصادرة بمعظمها عن عدد محدود من الجهات تمثلت في غالب الأحيان بمنظمات إسلامية أو كنسية. وفي تلك الآونة، كان الباحثون يضطرون إلى استقاء المعلومات المتعلقة بهذا الجانب من الإسلام المعاصر من الأدبيات المنشورة حول المهاجرين وحول الأقليات العرقية والعلاقات بين الأجناس أو الشعوب. وكانت هذه المسائل موضع دراسات أكاديمية لها شبكتها الخاصة من الفرضيات والمناهج المعرفية التي لا تعير الدين والهوية الدينية اهتماماً أساسياً؛ وإن فعلت، فإنما فقط من وجهة نظر الباحثين المهتمين مهنياً بالعلم الاجتماعي للدين. والواقع أن الفرضيات العلمانية لعلم الاجتماع الأكاديمي سيطرت على هذا الحقل إلى حدٍ عزز في سبعينيات القرن الماضي التوقع بأن تسارع جاليات المهاجرين إلى اتباع مسار ميزته خصخصة الدين. فكان يمكن للمرء أن يتوقع قيام جاليات تنتمي إلى أقليات عرقية متحدة إلى حد يسمح لديانتها بأن تحتل مكانة مماثلة لتلك التي تحتلها المسيحية «الخاصة» في أوروبا الغربية ذات الطابع البروتستانتي أو العلمانية في فرنسا الكاثوليكية.

ولا شك في أن إحجام نسبة كبيرة من المهاجرين المسلمين وأبنائهم عن تبني هذا النموذج قد شكل واحداً من الأسباب التي أحدثت تغييراً في موقف عدد من الأكاديميين بدءاً من أواسط الثمانينيات. وإذ ذاك، بدأت قلّة من هؤلاء الأكاديميين ترصد وجود إمكانيات مشروعة للبحث في القضايا المنبثقة عن الوجود الإسلامي في

أوروبا. وقد ساعد على سلوك هذا المنحى إدراك بنى سياسية محلية ووطنية مدى تنامي «العامل الإسلامي» في المسارات الاجتماعية والسياسية المصاحبة للهجرة وللأقلية العرقية. ولم يتجلَّ هذا الواقع بمنأى عن الأحداث التي تشكل منطقة الشرق الأوسط مسرحاً لها، خصوصاً وأن الإسلام غدا أشبه ما يكون بعنصر واضح المعالم من العناصر المعززة لاحتمالات «إثارة الفوضى»، ولا سيّما من وجهة نظر أوروبية غربية. وليست مصادفة أن يتزامن هذا التغيير مع توقف فعلي لهجرة التابعيين في وقت أصبحت الهجرة تشكل صراحةً قضية سياسية محورها اللاجئين وباتت الحركة الإرتجاعية للتمييز العنصري تتهدد الأنظمة السياسية الحزبية التقليدية في فرنسا وألمانيا الغربية. وكانت فرنسا وبريطانيا تحديداً تشهدان نمو أطفال المهاجرين وبلوغهم سن الرشد، ما يعني بالتالي انخراطهم في سوق العمل وفي المعاهد والجامعات. وفي نهاية المطاف، كان «لقضية رشدي» في بريطانيا و«قضية الحجاب» في فرنسا دور بارز في جعل موضوع المسلمين في أوروبا الغربية يحتل المرتبة الأولى على قائمة جداول الأعمال الأكاديمية والسياسية. هذا وقد عادت مؤخراً انعكاسات أزمة الخليج لتسلط الضوء على واقع أن الجاليات الإسلامية في أوروبا الغربية باتت تضطلع بدور سياسي.

في هذا السياق، شهد النصف الثاني من ثمانينيات القرن العشرين زيادة ملحوظة في عدد المطبوعات التي تتناول بشكل خاص بعض مظاهر الوجود الإسلامي في أوروبا الغربية. وكانت هذه المؤلفات بالطبع نتاج علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا بشكل رئيس، علماً بأن رجال القانون وعلماء السياسة والمخططين وعلماء الجغرافيا والمؤرخين والديموغرافيين وعلماء التربية ورجال الاقتصاد، وحتى علماء الإسلام، قد ساهموا هم أيضاً في وضع مثل هذه المؤلفات. ولا تزال المنشورات والمقالات الصادرة عن منظمات مسيحية وإسلامية تعود بالفائدة على المهتمين، ليس بسبب قيمتها الجوهرية، وإنما أيضاً لأنها تشكل في غالب الأحيان مقدمة عامة ومسحاً أدبياً يفيد منهما أي شخص غير متعمق في هذا الحقل المعقد والمتعدد الاتجاهات.

على الرغم من ذلك، لم يُرفع النقاب بالكامل عن خفايا هذا الحقل، ولا يزال إنتاج الأبحاث والمطبوعات ذات الصلة رهناً باهتمامات أصحاب الاختصاص

وبتمويل محدود. وبالتالي، فإن أي مسح للمسلمين في أوروبا الغربية سيفضي إلى نتائج متفاوتة، سيّما وأنه يستند إلى الأبحاث المتوافرة ويعتمد على وجود أفراد يعملون في هذا المجال بدافع تحقيق مصالح شخصية نشطة. ومن المتوقع أن يكون للظروف الاقتصادية والسياسية في بلد ما أثر ملحوظ على كم المعلومات والتحليلات المتوافرة. فعلى سبيل المثال، لم يؤدِ النقاش حول قانون الهجرة الجديد، وارتفاع عدد المهاجرين بدافع اقتصادي عبر المتوسط، وتحركات المجتمع الأوروبي الهادفة إلى التوفيق بين إجراءات التدقيق الداخلية والخارجية في جوازات السفر، وتجليات ردود الفعل المرتكزة إلى التمييز العنصري، إلى إظهار أي اهتمام جدي بالوجود الإسلامي الفعلي في إيطاليا إلا في تسعينيات القرن العشرين، وبالتالي إثارة مسائل عملية بسيطة كانت دول عدة شمالاً قد اعتقدت أنها وجدت حلاً مناسباً لها قبل عقد من الزمن على الأقل.

والواقع أن هذه الاعتبارات مجتمعة تأتي لتبرر غرض هذا الكتاب وترسم حدوده بوضوح تام. وفي النهاية، يبقى عدد الكتب التي سعت إلى التعمق في معاينة الوجود الإسلامي في أوروبا الغربية ضئيلاً. ولعل أفضلها الكتب التي تتعمق نوعاً ما في مناقشة قضايا مرتبطة بالتحديات التي يواجهها الإسلام وتواجهها أوروبا بفعل هذا الوضع. ومن الصعب على حد علمي أن يعثر المرء على أي وصف موثوق لأصول الجاليات الإسلامية وتكوينها العرقي وانتشارها وبنيتها التنظيمية، أو للسياق السياسي والقانوني والثقافي الذي تتحرك في إطاره.

لقد ارتأيت ألا تقتصر دراستي على مبحث أساسي للموضوع. فمن جهة، وبكل بساطة، ما من بيانات بحثية كافية وقابلة للمقارنة تغطي المنطقة بكاملها. ومن جهة ثانية، يشهد الوضع باستمرار تغيرات متسارعة؛ وهذا ما كنت أدركه وأنا منكب على الكتابة في خلال الفترة الممتدة بين العام ١٩٨٩ وأوائل العام ١٩٩١.

وإذا كان في نيتي أن أزود القُرّاء المهتمين بمرجع يمكنهم الإفادة منه أياً كانت خلفياتهم ومهما تنوعت أغراضهم، فقد كنت أتطلع بشكل خاص إلى تلبية ما اعتبرته يشكل احتياجات ثلاث فئات من القُرّاء. وتتمثل الفئة الأولى بالباحثين الذين ينطلقون في عملهم البحثي من بلد محدد ويرغبون في توسيع آفاق دراستهم لتشمل

إجراء مقارنة مع الأوضاع السائدة في بلدان أوروبية أخرى، سيّما في ظل الخطر الدائم المتمثل بإمكانية أن يحصر مثلاً الباحثون الذين يعملون على دراسة أوضاع المسلمين الأتراك في ألمانيا نظرتهم إلى الإسلام وإلى المسلمين في أوروبا عموماً انطلاقاً من منظور الوجود الإسلامي التركي في ألمانيا والذي يشكل ظاهرة خاصة بحد ذاتها، تماماً كما هي الحال بالنسبة إلى المسلمين الجزائريين في فرنسا أو المسلمين الباكستانيين في بريطانيا. أما النوعان الآخران من القُرّاء، فيشكلان معاً الجمهور المفضل لدى الناشر الجدي، أي جمهور القُرّاء المهتمين بشكل عام. وقد انصبّ اهتمامي هنا على أن أضع بين أيدي الأوروبيين المسيحيين أو غير المسيحيين ممن لا ينضوون تحت لواء الجالية الإسلامية بياناً موضوعياً متوازناً حول أوضاع الجاليات الإسلامية، فضلاً عن تقرير آخر حول السياق الأوروبي وضغوطاته، وذلك بهدف مساعدة المراقبين المسلمين من خارج أوروبا على فهم أوضاع أندادهم في أوروبا.

وبالتالي، يرتكز هذا الكتاب إلى مقاربة موسوعية للموضوع، وتعرض الفصول الأساسية عمليات مسح للدول يفترض بالقارئ أن يعاينها بالتزامن مع اطلاعه على المسرد النقدي في الصفحات الأخيرة من الكتاب. ولا شك في أن القارئ الذي يعلم حقيقة الوضع في هولندا مثلاً قد لا يشعر بالرضى عن القسم المخصص لهذه البلاد، ليس لأن المعلومات الواردة فيه تفتقر عموماً إلى الدقة، وإنما لأنها قد تبدو بالنسبة إليه موجزة وسطحية إلى حد ما. ولكنني حرصت على أن أقدم لمثل هذا القارئ فصولاً تتناول دولاً أخرى وتشكل بداية مفيدة لأغراض المقارنة.

يناقش الفصلان الثامن والتاسع القضايا الأساسية المطروحة التي تتخطى الحدود كافة والتي وضع حولها ما يكفي من الأبحاث الممهِّدة لفهم أي نقاش جدي بشأنها. أضف أنني لا أقدم أي ذريعة على تضمين الفصل الذي يتناول الواقع التنظيمي سلسلة من المقدمات الموجزة لمختلف الحركات الإسلامية في سياقها الأصلي. فإذا كانت هذه الخطوة تبدو بدائياً بالنسبة إلى علامات الإسلام، فإنها ترتدي أهمية قصوى بالنسبة إلى علماء الاجتماع الأوروبيين. في المقابل، لم أضمِّن الكتاب فصلاً عن التربية، على الرغم من أن هذا المحور قد يشكل على الأرجح إحدى القضايا

الأساسية في المستقبل المنظور. ويعود السبب في ذلك ببساطة إلى أن الظروف تتفاوت من دولة إلى أخرى على نحو يصعب معه قول الكثير من العموميات ذات المغزى. فكل وصف لدولة ما يعكس هذا الواقع انطلاقاً من أهمية الشأن التربوي فيها.

هذا ويسلط الفصل الختامي الضوء على الأحداث التي وقعت في العامين ١٩٨٩ و١٩٩٠ في محاولة لاستشراف التحديات التي يفرضها الوجود الإسلامي على مستقبل أوروبا.

وترتكز المعطيات القرينية وكذلك المعلومات المباشرة الواردة في هذا الكتاب بمعظمها إلى معلومات وتقارير ووثائق غير منشورة أعدتها مجموعة صغيرة من الأشخاص الذين يعملون على دراسة مسائل وقضايا أثارها البروز الحديث والملفت للجاليات الإسلامية في أوروبا الغربية. وفي ضوء الملاحظات الواردة آنفاً، لا يمكن للمرء أن يستغرب أن تكون نواة هذه المجموعة مؤلفة من فريق صغير يضم أشخاصاً مرجعيين من معظم البلدان التي يتطرق إليها هذا الكتاب، وبالتحديد أشخاص ينتمون إلى الكنيسة. واللافت أن علاقات يومية وثيقة تربط هؤلاء الأشخاص بقيادات وجماعات إسلامية، ما جعلهم يعززون العلاقات الخاصة التي نسجتها والنقاشات التي أجريتها على مر سنوات عدة مع العديد من الأصدقاء المسلمين والزملاء في المنطقة. والواقع أن نص هذا الكتاب يأخذ بعين الاعتبار ردود فعل هؤلاء الأشخاص كافة وتعليقاتهم ونصائحهم، علماً بأن مسؤولية التوصيفات والتقويمات الأخيرة تقع على عاتقي وحدي.

هذا وقد اقتضى عملي الخاص طيلة سنوات أن أستعين في هذا الكتاب بمواد كنت قد نشرتها سابقاً في مؤلفات أخرى. ويسرني هنا أن أشكر جامعة نوتنغهام University of Nottingham التي منحتني الإذن بإعادة نشر بعض ما ورد في الفصل الأول أو تعديله. كما أشكر جامعة ليدن University of Leiden على سماحها بنشر القسم الأول من الفصل التاسع، وأيضاً لجنة الكنائس للمهاجرين في أوروبا Churches' Committee for Migrants in Europe ومركز عملي لسماحهما بنشر مقاطع من الفصل العاشر.

وأخيراً لا بدَّ من الإشارة إلى أنه جرى إعداد هذا النص للطباعة في ظل أزمة الخليج وإدراك انعكاساتها الهائلة، ليس على العلاقات بين العالم الإسلامي والغرب (أو العالم المسيحي بحسب المصطلح الأوروبي) فقط، إنما أيضاً على العلاقات داخل الجاليات نفسها في المدن الصناعية في أوروبا الغربية. ولا يسعني إلاّ أن آمل بأن تسهم هذه الدراسة في إثارة نقاش أكثر عقلانية ورجاحة حول مستقبلنا المشترك بحيث يمكن للحضارتين أن تفيدا وتتعلما من بعضهما البعض كما حدث في الماضي.

وأتوجه بالامتنان إلى العديد من الأشخاص الذين رفعوا إليّ ملاحظاتهم حول الطبعة الأولى من هذا الكتاب، ما جعلني آخذ بعين الاعتبار في الطبعة الثانية الكثير من المقترحات والتصويبات التي تقدموا بها. هذا وقد عمدت في هذه الطبعة إلى تحديث بعض الإحصائيات، وإلى إدراج معطيات جديدة حول إيطاليا وأسبانيا تجلت في العامين الماضيين. في المقابل، آثرت ألا أجري أي تعديل هام على الفصل الذي يتناول ألمانيا الغربية ما بعد الوحدة باعتبار أن الوجود الإسلامي في ألمانيا الشرقية لا يتعدى كونه وجوداً رمزياً. لكنني تطرقت بإيجاز في الفصل العاشر إلى بعض انعكاسات الوحدة، كتجلي العنف العنصري على سبيل المثال.

ملاحظات حول الطبعة الثالثة

في العقد الماضي الذي انقضى منذ صدور الطبعة الثانية (الإنكليزية) من هذا الكتاب، شهد موضوعنا تغيرات جعلته عصياً على الإدراك. ففيما لا يزال جيل المهاجرين يحتفظ بدوره الهام لجهة تقرير طبيعة المنظمات الإسلامية ودورها وتحديد مكوّنات الإسلام، يسارع الجيل الجديد من أولاد المهاجرين إلى الاضطلاع بهذا الدور. ويبدو أن هذه الظاهرة المزدوجة قد بدأت تحدث تغييراً في طبيعة الإسلام في أوروبا وتضع تحديات صارمة في وجه المجتمع والبنى السياسية والخطاب السياسي والحكومات. واللافت أن أحداثاً خارجية هامة، وفي مقدمها الهجوم على نيويورك وواشنطن في الحادي عشر من أيلول العام ٢٠٠١ وما تبع هذا الهجوم من حروب، جعلت النقاش العام يتركز على المسلمين بشكل غير مسبوق.

في تسعينيات القرن الماضي، حلّ محل الدراسات الأكاديمية الجدية التي كانت قد بدأت بالظهور، والتي أشرت إليها آنفاً، فورة في الدراسات المنشورة على شكل مقالات لا عد ولا حصر لها، فضلاً عن بعض الدراسات العلمية وعدد كبير من المؤلفات الجماعية التي صدرت عن المؤتمرات والندوات. وقد انعكس هذا التطور في حجم المادة الجديدة المشار إليها في فصل المسرد النقدي. وفي أيامنا هذه، تحول الإسلام في أوروبا إلى موضوع باتت الجهات المموِّلة للأبحاث تتعامل معه بجدية. لكن المؤسف أن عدد العلاّمات من المسلمين الشباب الذين يدخلون هذا الحقل لا يزال محدوداً.

وبفعل هذا النمو في النشاط الميداني والبحثي على حد سواء، كان لا بدَّ من مراجعة معظم أقسام هذا الكتاب بغية إصداره في طبعة الثالثة. ولقد قررت الحفاظ على المقاربة التاريخية الأساسية المعتمدة في تقديم كل بلد بمعزل عن البلدان الأخرى، خصوصاً وأن الدراسات الحديثة تركّز بمعظمها على الحاضر. وعلى الرغم من أن عقداً كاملاً قد مر منذ سقوط النظام السوفياتي، فإن الوضع في أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية، بما في ذلك ما كان يشكل ألمانيا الشرقية، لا يزال يختلف إلى حد كبير عما هو عليه في أوروبا الغربية، وهذا ما يبرر عدم إجرائي أي تعديل على المنطقة الجغرافية التي سبق أن حدّدتها في الطبعة الأولى.

وبعد صدور طبعات ثلاثَ، آن الأوان لكي أعبّر عن تقديري للعاملين في منشورات جامعة أدنبره على اهتمامهم المستمر بهذا الكتاب، وخصوصاً على عنايتهم وعلى ما بذلوه من جهود بغية إعداده للنشر للمرة الثالثة.

الفصل الأول

تاريخ موجز

يعود وجود المسلمين في هذا الجزء أو ذاك من القارة الأوروبية على الأرجح إلى حقبة بعيدة في تاريخ الإسلام. فالتجار والدبلوماسيون شكلوا على مر العقود سمة مميزة للعديد من الأماكن، وخصوصاً في أوروبا الوسطى والجنوبية. لكن هذا الواقع لا ينفي إمكانية لحظ ثلاث حقبات مختلفة لتكوّن الجاليات الإسلامية. ويمكن القول إن الحقبة الأولى، وهي تمثل بالتحديد حقبة أسبانيا الإسلامية والحكم الإسلامي لصقلية وجنوب إيطاليا، باتت تشكل جزءاً من التاريخ الغابر. فقد وضع النورمنديون حداً لهذا الحكم في القرن الحادي عشر، فيما استعاد الغزاة الأسبان في العام ١٤٩٢ آخر موطئ قدم إسلامي في أسبانيا. ولم يبقَ اليوم من تلك الحقبة سوى مساهمتها الغنية في مختلف جوانب الثقافة الأوروبية.

في المقابل، خلّفت الحقبتان اللاحقتان جاليات إسلامية دائمة. وجاءت الحقبة الثانية نتيجة انتشار جيوش المغول في خلال القرن الثالث عشر. وبعد بضعة أجيال فقط، اعتنقت الدول التي انبثقت عن هذا الانتشار الإسلام. وتمثلت إحدى هذه الدول بخانات القبيلة الذهبية التي قامت على ضفاف نهر الفولغا Volga شمالي البحر الأسود وبحر قزوين. وإذ ذاك، استوطنت مجموعة من السكان المسلمين المنتمين إلى جماعات تترية متنوعة بشكل دائم في الأرض الممتدة من الفولغا نزولاً باتجاه القوقاز والقرم. وفي مرحلة لاحقة، جاب العديد من أفراد هذه المجموعات، بصفتهم جنوداً وتجاراً اعتادوا التجوال والارتحال، أرجاء الإمبراطورية الروسية،

وأقاموا المستعمرات في أماكن مثل فنلندا والمنطقة التي تمتد اليوم بمحاذاة الحدود بين بولندة وأوكرانيا.

أما الحقبة الثالثة، فتمثلت بمرحلة الانتشار العثماني في البلقان وأوروبا الوسطى حيث استوطنت مجموعات تركية لا تزال تعيش إلى يومنا هذا في أنحاء من بلغاريا ويوغوسلافيا سابقاً ورومانيا واليونان. والواقع أن الكثير من الرعايا العثمانيين اعتنقوا الإسلام، ما جعل ألبانيا تتحول إلى دولة ذات أكثرية إسلامية. كذلك أسلمت مجموعات سلافية في البوسنة والهرسك وفي بعض أنحاء بلغاريا.

ولا بد من الإشارة إلى أن الفترة التي يتناولها هذا الكتاب قريبة نسبياً، وهي تشكِّل الحقبة الرابعة التي شهدت قيام الجاليات المسلمة في أوروبا الغربية. وغالباً ما يُنظر إلى هذه الفترة باعتبارها إحدى سمات مرحلة الهجرة الكبيرة إبان الحرب العالمية الثانية، علماً بأن أسس هذه الحقبة كانت قد أرسيت قبل ذلك بكثير.

خبرت الدولتان الألمانيتان، بفضل موقعهما في وسط أوروبا، تجربة مميزة مع الإسلام تجلت من خلال الانتشار العثماني التركي عبر البلقان خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. وقد اتصفت هذه الحقبة التاريخية إلى حد كبير بنزاع بلغ ذروته في الحصارين اللذين فرضا على فيينا في العام ١٥٢٩ والعام ١٦٨٣، ما سمح بترسيخ فكرة «الخطر التركي» في الفكر الألماني. كذلك أسهم الحصار الثاني تحديداً في توفير الظروف الملائمة التي جعلت المتحدرين من أصول إسلامية يتحولون بدايةً إلى مقيمين دائمين في ألمانيا. وبعد فكّ الحصار عن فيينا وانسحاب العثمانيين، بقي في المكان عدد كبير من الجنود العثمانيين وأتباع المعسكرات الذين سُجنوا أو تخلفوا عن الركب. وتتوافر في الواقع تقارير عدة حول هؤلاء الأشخاص الذين انخرط بعضهم في حرس البلاد وعمل بعضهم الآخر في التجارة أو في ممارسة حرفة ما في مناطق عدة وعلى وجه الخصوص في الجنوب. وتشير السجلات إلى أن العديد منهم اعتنق المسيحية لا بل وأصبح كاهناً أو راعياً لإحدى الأبرشيات. وقد استطاع أحدهم أن يرتقي إلى طبقة الأشراف الهانوفرية.

وفي أواسط القرن الثامن عشر، بدأت مرحلة جديدة مع توسع بروسيا. ففي

العام ١٧٣١، قدَّم دوق كارلاند Kurland ٢٠ حارساً تركياً إلى الملك فردريك وليام الأول. وبعد مرور عشر سنوات، شكلّ الملك فردريك الأول (الكبير) أول فرقة خيّالة بروسية من حاملي الرماح قوامها جنود تتريون كانوا قد فروا من الجيش الروسي. وأدى هروب آخرين لاحقاً إلى تأليف وحدات وفِرق أخرى، فزُعم أن عدد الجنود المسلمين الذين يخدمون في سلاح الفرسان البروسي بلغ في مرحلة ما ألف جندي. ويبدو أن انبهار ملوك بروسيا بحركة التنوير انعكس في احترامهم للمعتقدات الدينية التي يتحلى بها جنودهم المسلمون. وكانت أول فرقة من الحرس التركي قد منحت حق استخدام غرفة للصلاة أيام الآحاد!

وسرعان ما تجلت الحاجة إلى بناء مدفن للمسلمين في برلين التي شُيِّد فيها أخيراً مسجد للصلاة في العام ١٨٦٦. وجدير بالذكر في هذا السياق أن القرن الثامن عشر شهد قيام علاقات دبلوماسية بين برلين واسطنبول. وتطورت هذه العلاقات تدريجياً بعد مرور قرن من الزمن عندما شمل السلطان هذا المسجد برعايته. كذلك عقدت الإمبراطورية العثمانية معاهدات واتفاقات تجارية مع المدن الهانسية في العام ١٨٣٩، ومع الاتحاد الجمركي في العام ١٨٤٠. وظلت الدولتان الألمانيتان منشغلتين بمشاكل أوروبا الوسطى إلى أن تمت الوحدة بين العامين ١٨٧٠ و ١٨٧١، بعد أن تراجع بسمارك عن تحدي القوى الكبرى في الشرق الأوسط. لكن الإمبراطور اعتمد بعد عزل بسمارك سياسةً أكثر طموحاً تجاه العثمانيين، فعمل على تنشيط العلاقات التجارية والدبلوماسية وبناء المصالح الاقتصادية الألمانية، لا سيّما من خلال تحديث البنية التحتية العثمانية.

أدت هذه التطورات إلى ازدياد ملحوظ في نمو الجالية الإسلامية في ألمانيا، وخصوصاً في برلين، في السنوات التي سبقت نشوب الحرب العالمية الأولى. وفي خلال الحرب، أي عندما تحالف البلدان، عملت الحكومة الألمانية مع السفير التركي في برلين على إنشاء مسجد واستحضار أئمة للمساجين المسلمين الذين اعتقلوا من الجيوش المعادية وكانوا تتراً وقوقازيين وأتراكاً من روسيا، وهنوداً من بريطانيا، وسنغاليين وجزائريين من فرنسا.

أنهت هزيمة الألمان والأتراك حقبة من الزمن. وبعد أن خمدت نيران الحرب،

بقيت جالية مسلمة صغيرة في برلين حيث نجحت في بناء مسجد في منطقة ويلمرسدورف Wilmersdorf District لا يزال قائماً إلى يومنا هذا. وبدأت حقبة جديدة مع نشوب الحرب العالمية الثانية، وربما تحديداً عندما اختار حوالى ربع جنود الجيش السوفياتي المعتقلين - والذين بلغ عددهم مليون جندي- خدمة الرايخ الثالث، فالتحقوا إما بالفيالق الشرقية للجيش الألماني النازي أو بالقوات الألمانية المسلحة أو بوحدات حرس هتلر الشخصي وقوات الشرطة الخاصة. وجدير بالذكر أن هؤلاء الجنود كانوا يتحدرون بنسبة كبيرة من جنسيات سوفياتية مسلمة. وكانوا يمارسون شعائرهم الدينية تحت إشراف هيئة من «الشيوخ» المسلمين الذين تلقى بعضهم التدريب اللازم في كلية الدراسات الإسلامية التابعة لجامعة غوتنجن Göttingen.

وفي فصل من أكثر فصول الحرب العالمية الثانية مدعاة للخجل، عمد الحلفاء إلى إعادة العديد من هؤلاء الجنود إلى الاتحاد السوفياتي إبان انتهاء الحرب. لكن بعضهم تمكن من البقاء في ألمانيا حيث وافاهم آخرون هربوا من الهيمنة السوفياتية وغادروا بلدان أوروبا الشرقية. وإذ ذاك، استقر في ألمانيا بعد الحرب آلاف من مسلمي البلقان ودول أوروبا الشرقية. ومع حلول العام ١٩٥١، نجح هؤلاء في تنظيم أنفسهم تحت راية تجمّع أطلقوا عليه تسمية «الإدارة الروحية للاجئين المسلمين في جمهورية ألمانيا الاتحادية». ولا يزال هذا التجمع موجوداً إلى يومنا هذا.

في أوروبا الوسطى، تركّز الاهتمام على استيطان المسلمين القديم في المناطق التي تخضع اليوم لسيادة ألمانيا، ومرد ذلك حتماً إلى الأهمية التي اكتسبتها الجاليات الإسلامية في تلك المناطق منذ ستينيات القرن العشرين. إنما لا ينبغي لهذا الواقع أن يمحو من الأذهان حقيقة أن دولة النمسا الحديثة قد ورثت إلى حد ما تاريخاً مؤسسياً من العلاقات مع الجالية الإسلامية المحلية. وقد ظلت إمبراطورية هابسبورغ Habsburg - التي عُرفت في القرن التاسع عشر بالإمبراطورية النمساوية الهنغارية وعاصمتها فيينا - تشكل حتى تاريخ هزيمتها في الحرب العالمية الأولى إحدى القوتين الأوروبيتين اللتين واجهتا الإمبراطورية العثمانية على مر قرون عدة، فيما تمثلت القوة الثانية بروسيا. وقد أشرت أعلاه إلى بعض تأثيرات هذا الواقع، غير أنه

من الضروري الإشارة إلى أن النمسا عاشت في أواخر القرن التاسع عشر تجربة جديدة مع الإسلام تميّزها عن غيرها من الدول الأوروبية الغربية التي فتحت أبوابها أمام المهاجرين.

في العام ١٨٧٨، شهدت الملكية الثنائية النمساوية ـ الهنغارية نمواً ملحوظاً في عدد السكان المسلمين تزامن مع الاحتلال العثماني للبوسنة والهرسك. ولم يطل الوقت قبل أن تبادر فيينا التي اعتادت أن تكون دولة متعددة الثقافات والأديان إلى استقبال مفتٍ مقيم. وقبل الاحتلال العثماني بأربع سنوات، جرى سن قانون يعطي بعض الإمتيازات للشرع الإسلامي في ما يتعلق بالشؤون العائلية. وفي العام ١٩٠٩، ألغت حكومة فيينا الوضع الانفصالي للبوسنة والهرسك، وضمت هذا الإقليم إلى المملكة. وبعد مرور ثلاث سنوات، صدر قانون يقضي «بالاعتراف بالمسلمين من أتباع المذهب الحنفي باعتبارهم يشكلون طائفة دينية»، وذلك بحسب دستور العام ١٨٦٨. وبفعل هذا القانون، اتسعت دائرة الاعتراف بالمسلمين بحيث شملت أنحاء المملكة كافة، وتحوّل هذا الواقع إلى أساس قانوني للاعتراف المتجدد بالمسلمين في العام ١٩٧٩. وكان أن تمثلت إحدى نتائج هذا التاريخ الخاص بأن فُرض في إحدى الفترات على النظام القانوني النمساوي أن يطبق أحكام الشرع الإسلامي المتعلقة بالشؤون العائلية على المسلمين في محاكم البوسنة والهرسك. وفي إطار مساعدة هذه المحاكم على الاضطلاع بدورها، جرى في فيينا العام ١٨٨٣ نشر الترجمة الألمانية لأحكام الشرع الإسلامي المتعلق بشؤون العائلة حسبما هو معمول بها في المذهب الحنفي.

أما التاريخ المبكر للإسلام في بريطانيا، فيرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتوسع البريطاني والحركة الاستعمارية البريطانية في الهند. ففي خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، عملت شركة الهند الشرقية على توظيف عدد لا يُستهان به من الرجال الذين كان يتم جمعهم في المرافئ الهندية. وكان يجري اختيار هؤلاء الرجال ثم يُتركون جانباً لكي يتدبروا أمور معيشتهم بانتظار قدوم بواخرهم الراسية في بريطانيا. لكن على أثر تحقيق أجراه في العام ١٨٢٢ الناشط ضد العبودية توماس كلاركسون Thomas Clarkson، اضطرت شركة الهند الشرقية إلى العمل على تشييد مساكن

لإيواء هؤلاء الرجال. وتوالت الحملات لتحسين أوضاع هؤلاء الرجال لتبلغ ذروتها في العام ١٨٥٧ مع إنشاء دار لإيواء «آسيويين وإفريقيين وعمال من جزر بحر الجنوب» في منطقة لايمهاوس Limehouse District في لندن.

والواقع أن بعض هؤلاء البحارة الهنود كانوا من المسلمين، غير أن العنصر المسلم تنامى بشكل ملحوظ بعد افتتاح قناة السويس في العام ١٨٦٩. آنذاك، جرى تجنيد أعداد كبيرة من اليمنيين العرب والصوماليين عبر مرفأ عدن. وعلى الأثر، بدأت مراكز الإيواء ترتفع في عدد من المرافئ، ولا سيّما في كارديف Cardif وساوث شيلدز South Shields. وإذ ذاك، راح أفراد الجالية اليمنية يستقرون في تلك المراكز، وشهدت المرافئ في غالب الأحيان حالات زواج كثيرة بين رجال يمنيين ونساء بريطانيات. وبحلول نهاية القرن، ترسخت مقومات استقرار هذه الجاليات وتماسكها إثر قدوم شيخ من الطائفة العلوية الصوفية. وسرعان ما جرى إنشاء مراكز أو «زوايا» لهذه الطائفة في المدن الداخلية التي شرع اليمنيون ينزحون إليها. وكانت هذه الزوايا بمثابة مراكز للنشاطات الاجتماعية والدينية توفر للمؤمنين التسهيلات اللازمة للعبادة والتربية الإسلامية الأساسية. وتتوسع نشاطات المراكز الكبرى منها لتشمل تعليم اللغة العربية وأصول الفقه الإسلامي. وجدير بالذكر أيضاً أن هذه المراكز شكلت ملتقى للزوجات البريطانيات اللواتي اعتنقن الإسلام في غالب الأحيان.

شكلت لندن وليفربول مركزين لخليط هائل من السكان الذين يتميزون بخلفية إسلامية. وكان تواجد البحارة القادمين من غرب أفريقيا ظاهرة شائعة في ليفربول حيث تكفل التجار بتربية أبناء الوجهاء منهم. وقد تزايد عموماً عدد المسلمين الذين حضروا بغية متابعة تحصيلهم العلمي العالي تزايداً ملحوظاً، تماماً كما تزايد عدد الأرستقراطيين الهنود. وجدير بالذكر أن منصب الطبيب الخاص للملكة فكتوريا كان لفترة طويلة حكراً على أحد الهنود المسلمين. أما المساجد الأولى في بريطانيا، فبُنيت خصيصاً من أجل هذه الجاليات العالمية التكوين. وقد ارتبط إنشاء مسجد ليفربول في أوائل تسعينيات القرن التاسع عشر بشخص من أكثر الشخصيات تميزاً في تاريخ الإسلام البريطاني هو الشيخ عبد الله (هنري ويليام) كويليام Henry William

Quilliam الذي اعتنق الإسلام عام ١٨٨٧ في أثناء جولة له في أرجاء الإمبراطورية العثمانية والمغرب. آنذاك، عيّنه السلطان العثماني شيخاً للإسلام في المملكة المتحدة فيما أوكل إليه شاه إيران منصب القنصل في ليفربول. وفي العام ١٨٩١، أنشأت المجموعة التي احتشدت حول كويليام مقراً دائماً لها في مجموعة من البيوت المتلاصقة. وقد جعل الشيخ كويليام من هذا المقر مركزاً لإقامة الصلوات اليومية والاحتفال بالأعياد وتنظيم حفلات الزفاف ومجالس العزاء. وضم المقر أيضاً مدرسة لتعليم الفتيان في النهار، وصفوفاً ليلية، وبيتاً للشباب ومكتبة ومطبعة. هذا وقد شمل الشيخ كويليام برعايته البريطانيين الذين كان بالإمكان أن يعتنقوا الإسلام، فكان يخصهم صباح ومساء أيام الآحاد بخدمات شبيهة بتلك التي تقدمها الكنائس علهم يشعرون «بأنهم في بيوتهم عندما يشاركوننا في اجتماعات نشر الدعوة». لكن نشاطاته كانت تصطدم أحياناً ببعض المعارضة، خصوصاً عندما يدافع عن قضية الإسلام، بل إن البعض اتهمه بالخيانة جراء شجبه للحملة البريطانية ضد المهديين في السودان، وبسبب ولائه الدائم لخلافة السلطان العثماني. وفي العام ١٩٠٨، غادر كويليام ليفربول إلى غير رجعة، ما جعل العمل الذي كان قد بدأ بإنجازه ينحسر برحيله.

أما في لندن، فيعود الفضل في بناء جامع شاهجان Shahjehan في ووكنغ Woking العام ١٨٨٩ إلى المستشرق المجرى الدكتور ليتنير Leitner الذي كان يشغل وظيفة مسؤول التسجيل في جامعة بنجاب. وكان من المتوقع أن يشكل هذا الجامع الذي موّله بشكل رئيس حاكم بهوبال Bhobal مركزاً إسلامياً محورياً يضم مكتبة وبيتاً للطلاب الهنود، على أن تُتوَّج منشآته التعليمية في مرحلة لاحقة بإنشاء جامعة إسلامية. لكن بيت الطلاب هو جل ما تحقق من هذه الأحلام. وعندما توفي الدكتور ليتنير في العام ١٨٩٩، فقد الممولون الاهتمام بالمشروع وتحول الجامع إلى ملكية لورثة المستشرق. لكن النشاطات الدينية عادت لتُستأنف في الجامع عام ١٩١٣ عندما ابتاعه المدعو خواجه كمال الدين بتمويل من بريطاني اعتنق الإسلام هو اللورد هيدلي Headley، فجعل منه مركزاً لنشاطات الدعوة إلى الحركة الأحمدية. وفي خلال الحرب العالمية الثانية، احتفظ الأشخاص الذين احتشدوا حول بعثة ووكنغ الإسلامية بطابع غير سياسي وركّزوا في نشاطاتهم علىٰ الأعمال الخيرية التي

استهدفت على وجه الخصوص أرامل الجنود الهنود وأطفالهم اليتامى. وقد رعت هذه المجموعة أيضاً تأسيس الجمعية الأدبية الإسلامية التي ضمت في عديد أعضائها مترجمي القرآن الكريم مارمديوك بكثال Marmeduke Pickthall وعبد الله يوسف علي. ولا بد من الإشارة إلى أن بعثة ووكنغ الإسلامية كانت ترتبط بالحركة الأحمدية - فرع لاهور، وكانت ترفض على الدوام ادعاءات فرع قادياني Qadiani بأن ميرزا غلام أحمد كان نبياً. لكن هذا الرفض لم يكن كافياً في وقت ازدادت فيه حدة معارضة الهنود السنة للأحمديين. توفي خواجه كمال الدين في العام ١٩٣٢ وتبعه اللورد هيدلي في العام ١٩٣٣. وبعد مرور سنتين، رفضت لجنة إدارية جديدة إقامة أي علاقة مع الأحمديين.

بعد الحرب العالمية الأولى، شرع اللورد هيدلي ومعارفه في بعثة ووكنغ الإسلامية يتحدثون عن إنشاء مسجد مركزي في لندن. وإذا كانت هذه الفكرة قد بدت في المرحلة الأولى أشبه بحلم غير واقعي، فإنها مُنحت الزخم المطلوب إثر افتتاح مسجد باريس المركزي في العام ١٩٢٦. وما كاد بعض الوقت يمر حتى نجح اللورد هيدلي في إثارة اهتمام نظام حيدر أباد بالمشروع. وفي العام ١٩٢٨ جرى تأسيس وقف جامع نظامية لندن. وبعد هذا الزخم القوي، بقيت الأمور على ما هي عليه لغاية الحرب العالمية الثانية عندما أبدى سفير المملكة العربية السعودية في لندن الشيخ حافظ وهبه اهتماماً بالمشروع. وجرى تأمين موقع البناء عندما منح الملك جورج السادس قطعة أرض لهذا الغرض في ريجنت بارك Regent's Park بالقرب من بوابة هانوفر Hanover Gate في الوقت نفسه تقريباً الذي منح فيه الملك فاروق في القاهرة قطعة أرض لبناء كاتدرائية جديدة لكنيسة إنكلترا. وفي شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٤، افتتح الملك جورج السادس المركز الثقافي الإسلامي. وبعد مرور ثلاث سنوات، أنشأ سفراء ومندوبون ساميون من ثلاثة عشر بلداً مسلماً تقريباً ما يعرف «بوقف جامع لندن المركزي» بهدف جمع الأموال اللازمة لبناء الجامع. وفيما بدأ المشروع بما تبقى من أموال وقف النظامية التي لم يتم صرفها في أي جهة، جرى البحث عن جهات تبرع أخرى. وفي العام ١٩٥٤، وضع الحجر الأساس للبناء، غير أن اندلاع حرب السويس، وأيضاً مشاكل التمويل والخلافات في

الرأي حول التصميم الهندسي، أدت إلى تأجيل المشروع لغاية الستينيات. من القرن العشرين. وبعد تنظيم مسابقة هندسية في العام ١٩٦٩، بات من الممكن مرة جديدة البدء بعملية البناء بحيث جرى تدشين الجامع الجديد في العام ١٩٧٧. إنما تبيّن آنذاك أن الطابع المميز للجالية الإسلامية التي أنشئ الجامع لخدمتها قد شهد تغييرات جذرية.

وإذا كانت هجرة المسلمين إلى فرنسا وبريطانيا قد بدأت في الفترة نفسها تقريباً، إلاّ أن الهجرة إلى فرنسا تميّزت باستمرارية أكبر، سيّما وأن فرنسا احتضنت الطلاب ورجال الأعمال، فضلاً عن اللاجئين السياسيين الذين قصدوها في القرن التاسع عشر وكان أبرزهم محمد عبدو وجمال الدين الأفغاني. ولكن فرنسا شهدت حتى قبل الحرب العالمية الأولى نمواً في حركة المهاجرين إليها بحثاً عن العمل. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن العدد الأكبر من المهاجرين قدم من الجزائر، حتى أن برابرة القبائل شكلوا في خلال العقود الأولى للهجرة المجموعة الأكثر عدداً بين المهاجرين. وفي العام ١٩١٢، اتجه نصف عدد المهاجرين الجزائريين الذي تراوح بين ٢٠٠٠ و٥٠٠٠ مهاجر إلى العمل في مصانع عصر الزيتون والصناعات الرديفة في مرسيليا والمناطق المحيطة بها. أما الباقون، فقد انتشروا حول المصانع والمناجم في شرقي البلاد وشمالها. آنذاك تمثل أول انعكاسات نشوب الحرب في العام ١٩١٤ بالهبوط الحاد في عدد السكان، غير أن الحاجة إلى الرجال في المجالين العسكري والمدني سرعان ما أغرت عشرات الآلاف من الجزائريين، وعدداً أكبر بكثير من التونسيين والمغاربة بالتوجه إلى فرنسا. فضلاً عن ذلك، اعتمدت الحكومة سياسة خاصة لجهة استدعاء الرجال. ففي خلال الحرب، أمّ فرنسا حوالى ٢٠٠ ألف جزائري جرى استدعاء نحو الثلثين منهم للتجنيد. وفي إطار التعبير عن الامتنان لانخراط هؤلاء في المجهود الحربي، قدمت الحكومة الفرنسية هبة لبناء مسجد في باريس. وجرى في العام ١٩٢٦ افتتاح هذا المسجد الذي يخضع لتوجيهات مؤسسة أوقاف يديرها مندوبون عن الجزائر وتونس والمغرب والسنغال.

في عشرينيات القرن الماضي، لم تكن الهجرة من بلدان شمال أفريقيا منظمة باعتبار أنها كانت رهناً بالسياسة الحكومية الدائمة التغيير. وبعد الأزمة الاقتصادية

التي وقعت في العام ١٩٢٩، بات عدد العائدين إلى الجزائر يفوق على الدوام عدد المهاجرين. وفي العام ١٩٤٢، وتحديداً إثر وقوع قسم من فرنسا تحت نير الاحتلال الألماني، تعاقدت حكومة فيشي مع ١٦ ألف قبائلي لصالح مؤسسة توت Todt التي كانت تعمل على بناء جدار الأطلسي نزولاً عند رغبة الألمان. لكن اجتياح الحلفاء لشمال أفريقيا في تشرين الثاني/نوفمبر من العام نفسه وضع حداً لمثل هذه الصفقات وأجبر هؤلاء العمال على البقاء في فرنسا طيلة سنوات الحرب. وفي العام ١٩٤٦ لم يبقَ في فرنسا سوى ٢٢ ألف جزائري وقلّة من التونسيين والمغاربة الذين لم يكن عددهم كافياً للإدراج في الإحصائيات. لكن مع حلول السلام، استؤنفت حركة الهجرة وسجّل التعداد السكاني للعام ١٩٥٤ وجود ٢١٢ ألف جزائري في فرنسا.

بدأ بعض هؤلاء المهاجرين يستقدمون عائلاتهم، وصاروا ينظرون إلى هجرتهم كانتقال دائمة. وهذا لا يعني بالضرورة أن صلاتهم بالجزائر كانت تتقوّض. ففي صفوف هذه الجالية من المغتربين بدأت الخطوات الأولى نحو معركة استقلال الجزائر. وقد شهدت عشرينات القرن الماضي أول التحركات السياسية، كما شهدت إصدار الصحف والمنشورات التي كانت تتخطى في مطالبها ما كان مسموحاً به في الجزائر نفسها. وعندما اندلعت حرب الاستقلال في أواسط الخمسينيات، قام الجزائريون عملياً في فرنسا بتمويل الثورة من أموالهم الخاصة، فيما فرضت السلطات الفرنسية عليهم حظر التجول في باريس، وألقت القبض على الكثيرين منهم بسبب المشاركة في التظاهرات. وجرى في خلال العام ١٩٥٧ وحده زج ما لا يقل عن ٤٠ ألف منهم في السجون.

الفصل الثاني

فرنسا

الهجرة الإسلامية بعد العام ١٩٦٢

كانت الهجرة إلى فرنسا من بلدان شمال أفريقيا حتى أوائل الستينيات جزائرية الطابع بمعظمها. وعلى الرغم من الارتفاع المستمر في معدل البطالة في صفوف الجزائريين العاملين في فرنسا، وعلى الرغم أيضاً من استمرار أرباب العمل بتفضيل اليد العاملة القادمة من جنوبي أوروبا (وخصوصاً من البرتغال وإيطاليا)، واظب الجزائريون على عبور المتوسط. وفي هذا السياق، تدفق إلى فرنسا حتى أواخر العام ١٩٥٧ أكثر من ١٩٠ ألف جزائري جاء معظمهم مِن مناطق تيزي وزو Tizi Ouzou وسطيف Setif وقسنطينة في شمال شرقي الجزائر. وارتفع العدد في العقود اللاحقة إلى نحو ربع مليون مهاجر.

في تلك الآونة، لم يتجلَّ أي حل جذري لمشكلة الافتقار التقليدي إلى سياسة متناسقة ومتماسكة لجهة التعامل مع اليد العاملة الأجنبية؛ فظل الوضع على حاله إلى أن تحول ازدياد عدد المهاجرين إلى ظاهرة ملفتة في أوائل الستينيات. لكن المساهمة الأكبر في هذا التغيير لا تُعزى إلى الجزائريين، وإنما إلى المغاربة، وبدرجة أقل إلى التونسيين. وكانت الهجرة من المناطق التونسية الحضرية والمناطق الواقعة على الحدود مع الجزائر قد بدأت في أواخر الخمسينيات وتواصلت منذ ذلك الحين ليبلغ عدد المهاجرين التونسيين المستقرين في فرنسا نحو ٤٨ ألف مهاجر بحلول العام ١٩٦٤. وبعد مرور عقد من الزمن، ارتفع هذا العدد ارتفاعاً حاداً ليبلغ ١٦١ ألف

مهاجر، ثم عاد ليتراجع بشكل ملحوظ. أما الجالية المغربية في فرنسا، فبلغ عديدها نحو ٥٠ ألف مهاجر بحلول العام ١٩٦٢ لتشهد في العقد اللاحق نمواً هائلاً ارتفع على أثره عدد المهاجرين المغاربة إلى ما يزيد عن ٤٠٠ ألف مهاجر. كذلك ارتفع عدد المهاجرين الجزائريين، فبلغ في العام ١٩٧٧ نحو ٨٣٠ ألف مهاجر، واستمرت هذه المعدلات في الارتفاع بنسب متفاوتة حتى أواسط الثمانينيات (راجع الجدول ٢-١).

الجدول ٢-١ المستوطنون في فرنسا من المغرب العربي (١٩٥٧-١٩٨٥)

	الجزائر	المغرب	تونس
١٩٥٧	٣١٣٠٠٠		
١٩٦٢	٣٥٠٤٨٤*	٥٠٠٠٠*	
١٩٦٧	٥٦٢٠٠٠		
١٩٧٥	٧١٠٦٩٠*	٢٦٠٠٢٥*	١٣٩٧٣٥*
١٩٨٠	٧٩٢٠٠٠	٢٩٩٩٠٠	١٤٧١٠٠
١٩٨٢	٨٠٥١٠٠*	٤٤١٣٠٠*	١٩٠٨٠٠*
١٩٨٥	٨٢٠٩٠٠	٥١٦٤٠٠	٢٠٢٦٠٠
١٩٩٠	٦١٤٢٠٧*	٥٧٢٦٥٢*	٢٠٦٣٣٦*

المصدر: أرقام وزارة الداخلية ووزارة العمل، باستثناء الإحصاءات المشار إليها بعلامة *.

تبلور رد فعل الحكومة الفرنسية أخيراً في السعي إلى اعتماد بعض الإجراءات في إطار سياسة للهجرة سريعاً ما تحولت إلى سياسة لضبط الهجرة وتقييدها، ناقضةً بذلك سياسات الهجرة السابقة التي كانت تقضي بتسهيل هجرة اليد العاملة. ولا بد من الإشارة بدايةً إلى أن هذه السياسة كانت اعتباطية وتمثلت على وجه الخصوص باتفاق أُبرم مع الجزائر في العام ١٩٦٤. وبعد مرور أربع سنوات، جرى تنقيح هذا

الاتفاق بحيث لا يزيد عدد المهاجرين عن ٣٥ ألف وافدٍ سنوياً، ثم جرى تخفيض هذا العدد إلى ٢٥ ألفاً. لكن تطبيق هذه الاتفاقات بدا مستحيلاً من الناحية العملية، ما اضطر الحكومة إلى اتخاذ تدابير بوليسية للحد من الهجرة غير المشروعة. وفي رد على الركود الاقتصادي الذي ساد البلاد في العام ١٩٧٤، سارعت الحكومة إلى اعتماد ضوابط أكثر شدة وصرامة. وتكلل هذا التوجه في الفترة الممتدة بين العام ١٩٧٧ والعام ١٩٨١ بسياسة حثّ المهاجرين على العودة إلى بلادهم الأم ومدّهم بالمعونات المالية اللازمة لذلك. وكانت الحكومة تسعى من خلال هذه السياسة إلى إعادة مليون شخص، غير أنها لم تحقق النجاح المرجو، فجاء منح إقامات شرعية لنحو ١٣٠ ألف مهاجر غير شرعي في العامين ١٩٨١ و١٩٨٢ بمثابة اعتراف بالفشل.

في تلك الآونة، برز مصدران جديدان للهجرة الإسلامية. ففي أواخر الستينيات، شرع العمال من بلدان غرب أفريقيا يهاجرون إلى فرنسا بأعداد كبيرة. ومن المحتمل أن يكون عددهم قد بلغ في العام ١٩٨٢ نحو ٨٠ ألف مهاجر معظمهم من السنغال ومالي. وجدير بالذكر أن هؤلاء المهاجرين كانوا بمعظمهم من أتباع قبيلة سونينكي Soninké التي استوطنت على ضفاف نهر السنغال، وبنسبة أقل من إقليم توكولور Toucouleur. وفي العام ١٩٦٦، جرى التوقيع على اتفاق عمالة بين فرنسا وتركيا، غير أن هجرة الأتراك لم تبدأ عملياً إلاّ في أوائل السبعينيات. ومع حلول العام ١٩٨٣، كان يقيم في فرنسا نحو ١٥٠ ألف تركي قدموا بمعظمهم من وسط الأناضول ومن المناطق الشرقية الممتدة من البحر الأسود إلى الحدود السورية. والواقع أن خمسين في المئة من هؤلاء المواطنين الأتراك كانوا على الأرجح من الأكراد، وكان في صفوفهم أيضاً عدد كبير من العلويين الأكراد والأتراك، وبعض العرب من منطقة أنطاكية والإسكندرونة، فضلاً عن عدد أقل من الكلدانيين المسيحيين القادمين من منطقة ماردين.

وكما هي الحال في معظم أنحاء أوروبا، تشكلت الموجة الأولى من المهاجرين من ذوي الثقافة الإسلامية بشكل رئيس من الرجال الباحثين عن العمل. وكانت نسبة الجزائريين الذين شرعوا قبل غيرهم باستقدام عائلاتهم في الخمسينيات ضئيلة نوعاً

ما، وقد حثهم على ذلك نظام الضمان الاجتماعي المتقدم وإمكانية الحصول على سكن في المساكن العامة التي تؤمّنها الدولة بأسعار زهيدة، سيّما وأن الجزائريين كانوا يفيدون من بعض امتيازات المواطنية الفرنسية. وتشير السجلات إلى وفود نحو مئة عائلة جزائرية شهرياً إلى فرنسا بدءاً من أوائل العام ١٩٥٣. وفيما ازدادت الهجرة زخماً في أواخر الستينيات، أظهرت البيانات أن ٦٠ في المئة من المهاجرين الذكور كانوا يتوافدون مع زوجاتهم وأطفالهم. لكن هذا النمط لم يتكرر بالضرورة مع جماعات أخرى. فعلى سبيل المثال، بقي معدل الهجرة العائلية في صفوف التونسيين أقل بكثير مما هو عليه لدى الجزائريين، وذلك لأسباب يُقال إن بعضها يعود إلى أن المساعدات العائلية كانت ترسل في أوائل السبعينيات إلى عائلات المهاجرين المقيمة خارج فرنسا.

تظهر نتائج الإحصاء السكاني للعام ١٩٨٢ بكثير من الوضوح واقع أن العنصر الذكوري لم يعد طاغياً لدى المجموعات السكانية المختلفة. كما وتظهر هذه النتائج أنه وعلى الرغم من اختلاف أنماط الهجرة في المراحل الأولى، كان التوزيع بين ذكور وإناث في العام ١٩٨٢ مشابهاً لدى مختلف المجموعات السكانية الأساسية المعنية.

لكن هذه الصورة العامة تخفي وراءها واقعاً مفاده أن توزع أفراد هذه المجموعات بحسب الشرائح العمرية لم يكن متساوياً. ففي ما يتعلق بالجزائريين مثلاً، شهد العام ١٩٨٢ توازناً فعلياً بين عدد النساء والرجال في مختلف الشرائح العمرية حتى سن الخامسة والثلاثين. أما العامل الذي أدى إلى اختلال التوازن العام، فتمثل بتفوق عدد الرجال في المجموعة التي يتجاوز عمر أفرادها الخامسة والثلاثين. في المقابل، تجلى تدني عدد النساء بين المهاجرين التونسيين والمغاربة في كافة الشرائح العمرية تقريباً، والسبب في ذلك يُعزى في جانب منه إلى أن قلة منهن تندرج في الشريحة العمرية ما بعد سن الخامسة والثلاثين وفي جانب آخر إلى أن عائلات كثيرة فضلّت ترك بناتها مع الأقارب في أرض الوطن.

هذا وتظهر جماعة مختلفة على الأقل من حيث أصولها، وبالتالي من حيث رؤيتها الخاصة للجيل الأول من المهاجرين، هي مجموعة «الحركيين» أو «المسلمين

الفرنسيين» الذين أُطلقت عليم مؤخراً التسمية الرسمية «مرحّلون من أصل شمال أفريقي»، ويُقصد بهم أولئك الذين جرى ترحيلهم إلى فرنسا مع انتهاء حرب التحرير الجزائرية في العام ١٩٦٢. وجدير بالذكر أن هؤلاء الأشخاص هم من أصل جزائري ولكنهم ارتبطوا بشكل أو بآخر بمؤسسات الاستعمار الفرنسي من شرطة وجيش وإدارة مدنية وجهاز قضائي ومهنيين من الطبقة الوسطى. أضف إلى ذلك أن خلفياتهم الاجتماعية كانت شديدة التنوع، وجل ما كان يجمعهم هو الحاجة إلى مغادرة الجزائر بسبب ارتباطهم بالنظام الاستعماري. وقد شكلوا في الإحصاء السكاني الذي أجري في فرنسا عام ١٩٦٨ فئة متميزة بلغ عديدها نحو ١٤٠ ألف شخص. وقد أكدت تقديرات عدّة لاحقة النمو التدريجي لهذه المجموعة بحيث ارتفع العدد إلى ٤٠٠ أو ٤٥٠ ألف شخص في العام ١٩٨٨.

وُضع الحركيون بدايةً في مخيمات أشرفت عليها وكالة حكومية خاصة. وإذ اكتسبت هذه المخيمات صفة الديمومة، باتت تشكل موضع إحراج متزايد إلى أن شهد عدد منها بعض أعمال الشغب في العام ١٩٧٥، ما اضطر الحكومة إلى إعادة النظر في تنظيمها. وشهدت هذه المخيمات لاحقاً مزيداً من حملات إعادة التنظيم التي بلغت ذروتها عام ١٩٨٦ بتفويض مؤسسات الرعاية الاجتماعية في الدوائر مسؤولية الإشراف عليها. وبالنتيجة، تم استيعاب العديد من الحركيين فيما بقي آخرون منهم في حالة من العزلة.

تضم فرنسا على الأرجح، مقارنةً بسائر الدول الأوروبية الأخرى، العدد الأكبر من المهتدين إلى دين الإسلام، إنما يستحيل في الواقع إعطاء رقم موثوق ومتفق عليه بهذا الشأن. وقد أفاد راعٍ سابق لمسجد باريس أنه شهد شخصياً اعتناق نحو ١٢ ألف شخص من جنسيات مختلفة الدين الإسلامي في خلال الفترة الممتدة بين العام ١٩٥٧ والعام ١٩٨٢. أما الدكتور حميد اللّه، وهو علاّمة هندي حظي باحترام شديد في أوساط جاليته، وكان لفترة طويلة إمام مسجد الدعوة (المعروف بمسجد ستالينغراد نظراً لوقوعه في حي باريسي يحمل هذا الاسم)، فيتحدث عن ٢٢ ألف شخص من جنسيات مختلفة اعتنقوا الإسلام طيلة ذلك العقد ولغاية العام ١٩٨٢. كذلك تحدث بعض المراقبين عن اعتناق ١٠ آلاف شخص سنوياً الإسلام في

التسعينيات. وتشير دراسات جديدة إلى أن العدد الإجمالي للفرنسيين الذين اعتنقوا الإسلام في المنطقة يتراوح بين ٥٠ و١٠٠ ألف شخص.

الجدول ٢ -٢ تقدير لعدد المسلمين في فرنسا حسب جنسياتهم الأصلية (١٩٨٩)

جزائريون	٨٥٠٠٠٠
مسلمون فرنسيون (حركيون)	٤٠٠٠٠٠
مغاربة	٤٥٠٠٠٠
تونسيون	٢٠٠٠٠٠
أتراك	٢٠٠٠٠٠
مهاجرون من أصل غرب أفريقي	١٠٠٠٠٠
غير ذلك	؟

في أواخر الثمانينيات، سمح التوفيق بين الإحصائيات الرسمية وتقارير الأبحاث بتحديد العدد الإجمالي للمسلمين أو على الأقل للأشخاص من ذوي الخلفية الثقافية الإسلامية بما يزيد عن ٣ ملايين شخص (راجع جدول ٢-٢). وكما هي الحال في معظم البلدان الأوروبية، ينبغي أن يكون تعريف المسلم لأغراض إحصائية تعريفاً ثقافياً، باعتبار أن البيانات الرسمية تجاهلت الانتماءات الدينية، خصوصاً بعد إصدار قانون في العام ١٩٧٨ يمنع الإشارة إلى الانتماء الديني في أي إحصاءات حكومية.

فضلاً عن ذلك، تشير الإحصاءات إلى وجود حوالى ٤٥٠ ألف شاب متحدرين من أصل شمال أفريقي يحملون الجنسية الفرنسية ويعرفون في اللغة الفرنسية باسم 'Beurs'. وقد كشف الإحصاء السكاني للعام ١٩٩٠ (راجع الجدول ٢-١) عن بعض التغييرات البارزة في صفوف الجزائريين والمغاربة، علماً بأنه لا يمكن الوثوق في هذه التغييرات باعتبارها مؤشرات عن الجالية الإسلامية، والسبب في ذلك يُعزى إلى أن عدداً كبيراً نوعاً ما من الجزائريين بات يحمل الجنسية الفرنسية. أما اختصاصيو علم الاجتماع، فيرتكزون إلى مصادر مختلفة للإشارة إلى أن عدد الأفراد

المتحدرين من أصول إسلامية قد بلغ على الأرجح في العام ٢٠٠٠ نحو خمسة ملايين شخص، مليون ونصف مليون منهم من أصل جزائري، ومليون من المغرب، و٣٥٠ ألف من تونس، و٣٥٠ ألف من تركيا، و٢٥٠ ألف من غرب أفريقيا، و٤٥٠ ألف من الحركيين. وقد ارتفعت في التسعينيات نسبة الذين يحملون الجنسية الفرنسية سواء بالولادة أو بالتجنيس ارتفاعاً ملحوظاً، لتشكل في أواخر العقد نحو ثلث عدد المهاجرين.

سبق أن أشرنا باختصار إلى عدم التكافؤ في توزيع الأعمار بين مجموعات المهاجرين من مختلف بلدان المغرب. كذلك يشير تحليل التوزيع المناطقي في فرنسا إلى أن كبار السن من الرجال الجزائريين كانوا منتشرين في العام ١٩٨٢ بنسبة كبيرة جداً في ضواحي المناطق الفرنسية الصناعية، في حين بدا أن العائلات الجزائرية اختارت بمعظمها الإقامة في المراكز المدنية الكبرى. أما عائلات المهاجرين من أصول مغربية وتونسية، فكان توزيعها المناطقي أكثر تكافؤاً مقارنة بالجزائريين، باعتبار أنها وصلت في فترة لاحقة، وكانت بالتالي لا تزال تتحرك بحسب متطلبات سوق العمل.

في العام ١٩٨٢، تمركزت التجمعات السكانية الكبرى للمسلمين على اختلاف جنسياتهم في مناطق مرسيليا وليون وليل، وبشكل خاص في باريس. ولم يشهد هذا المشهد أي تغيير حقيقي على مر العقدين الماضيين. وفي إطار هذا المشهد العام، لا بد من الإشارة إلى أن انتشار المغاربة خارج هذه المراكز كان أوسع مما هو عليه في صفوف الجزائريين والتونسيين. أما الأفارقة السود، فتمركزوا في منطقة باريس، فيما استقرت مجموعات أقل عدداً منهم في كافة المناطق الصناعية، وخصوصاً في محيط مدينة ليل وصعوداً حتى ساحل بحر المانش. وتظهر الإحصائيات الخاصة بالتوزيع السكاني على أساس الجنس والعمر أن العائلات تفضل بشكل ملحوظ الإقامة في باريس. أما الأتراك، فيتواجدون بكثافة في منطقة باريس الكبرى، وفي المناطق الشرقية في محيط ليل والألزاس واللورين.

وضروري في هذا السياق التذكير بأن المهاجرين لم يقتصروا على الأجانب من ملة الجنسيات «المسلمة» فحسب. فقبل الحرب العالمية الثانية، وعلى مر العقد

التالي، شكل المهاجرون من أوروبا الجنوبية اليد العاملة الأجنبية المفضلة في القطاع الصناعي الفرنسي، وتمثلوا بالإيطاليين والأسبان وتحديداً البرتغاليين. وفي السنوات التي أعقبت العام ١٩٤٥، شهدت البلاد أيضاً دفقاً مؤقتاً قوامه عشرات آلاف الألمان الباحثين عن فرص عمل. وقد أشار الإحصاء السكاني للعام ١٩٨٢ إلى أن مليون ونصف مليون من المقيمين الأجانب وفدوا من ثلاث دول في أوروبا الجنوبية.

وكما هي الحال في أماكن أخرى، انخرطت الأغلبية الساحقة من أصحاب الخلفية الإسلامية في فرنسا في القطاع الصناعي حيث اضطلعوا بوظائف لا تتطلب مهارات عالية. في المقابل، انضمت أقلية ملحوظة يفوق عددها نسبياً ما هو عليه في دول أوروبا الغربية الأخرى إلى قطاع المهن. أما الشباب، فاتجهت نسبة مرتفعة منهم إلى متابعة التحصيل العلمي والانخراط في العمالة المحترفة. وكما في بلدان أخرى أيضاً، سددت البطالة في الثمانينيات ضربة قاسية إلى الرجال والشبان من المهاجرين. ومع انتعاش الحركة الاقتصادية في أواخر العقد، ازدادت فرص العمل أمام النساء تحديداً. وفي أوساط المجموعات المسلمة، أظهرت النساء التركيات على وجه الخصوص جهوزية عالية لاغتنام هذه الفرص. في المقابل، ظل أبناء المهاجرين من بلدان شمال أفريقيا تحديداً أكثر عرضة لانعكاسات الانكماش الاقتصادي. وبدا أن البطالة التي استمرت في التسعينيات أصابت الشبان العرب أكثر مما أصابت مجموعات السكان الأخرى. وفي هذا السياق، بدت الأكثرية التي لم تنجح في متابعة التحصيل العلمي، وكانت تقيم في المساكن الشعبية الكبرى، عرضة في أواسط التسعينيات لمضايقات رجال الشرطة وارتياب العامة باعتبارها ترتبط بشكل أو بآخر بالإسلاميين المتطرفين في إطار الحرب الأهلية العنيفة التي نشبت في الجزائر، خصوصاً بعد تفجير قنبلتين في مترو الأنفاق الباريسي.

المساجد والمنظمات

يبقى موقع الإسلام والمسلمين كجالية دينية في النظام الفرنسي مشروطاً بالطابع العلماني للدولة الفرنسية. وهذا في الواقع ما نص عليه قانون ٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٠٥ المتعلق بفصل الكنيسة عن الدولة، إذ جاء في المادة الأولى من هذا القانون

أن «الجمهورية تضمن حرية المعتقد، وتضمن حرية الممارسة الدينية المقيدة فقط بالقيود التالية، لما فيه مصلحة النظام العام». وتذهب المادة ٢ من القانون نفسه إلى القول «إن الجمهورية لا تعترف بأي جهة دينية ولا تدفع لها الرواتب أو تقدم المساعدات». وكجزء من التدبير الذي يمثله هذا القانون، تركت أماكن الصلاة وأماكن العبادة الصغيرة تحت إشراف الكنائس الموجودة. أما في منطقة الألزاس ـ اللورين، فاعتُمدت اتفاقية منفصلة تعترف الدولة من خلالها بالديانات السائدة اعترافاً يلزمها بدفع رواتب الإكليروس المعني على غرار النمط البلجيكي.

اللافت أن الجاليات الإسلامية لم تفد بأي وجه من هذا النظام، لا في منطقة الألزاس ـ اللورين، ولا في أنحاء فرنسا الأخرى. وإذ ذاك، لم يكن بالإمكان أن يتم الاعتراف بالإسلام في المناطق الخاضعة للاتفاقية المنفصلة. أما في المناطق الأخرى، فلم يرث المسلمون باعتبارهم يشكلون جالية دينية وصلت حديثاً أي ممتلكات أو منزلة خاصة. لكن المسلمين يتمتعون كما هو مبيّن بوضوح في المادة ١ من قانون العام ١٩٠٥ بحرية العبادة بحسب القوانين المعمول بها في فرنسا، وهي حرية يضمنها اليوم أيضاً حق الاحتكام إلى المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان التي صادقت عليها فرنسا.

تخضع عملية تنظيم الأجانب والمهاجرين وتجمعهم، سواء أكان ذلك انطلاقاً من الاعتبارات الدينية أو العرقية، لقانون الجمعيات الذي تميز بتاريخ متشعب. فالفصل الرابع من قانون العام ١٩٠٥ يؤكد على حرية إنشاء الجمعيات الدينية في إطار قانون الجمعيات تاريخ الأول من تموز/يوليو ١٩٠١. وقد ضمن هذا القانون لمختلف المقيمين في فرنسا، سواء أكانوا مواطنين فرنسيين أو أجانب، حرية إنشاء الجمعيات، على أن يتم تسجيلها لدى السلطات المعنية، وعلى أن تتضمن بيانات التسجيل أسماء مؤسسي الجمعيات وأنظمتها التأسيسية. وإذ ذاك، شهدت أواخر الثلاثينيات نمواً في عدد الجمعيات الفاشية المرتبطة بألمانيا وإيطاليا. وبغية الحد من هذه الظاهرة، أصدرت الحكومة مرسوماً يُخضع إنشاء الجمعيات التي يؤسسها مواطنون أجانب لموافقة وزارة الداخلية. لكن هذا المرسوم ألغي في ٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١، فعاد الوضع القانوني إلى ما كان عليه قبل العام ١٩٣٩.

أدى هذا التوسيع في الحريات العامة إلى زيادة هائلة في عدد الجمعيات التي أقدم على تأسيسها مقيمون أجانب، وخصوصاً ذوو الخلفيات الثقافية الإسلامية. وبدا أن جمعيات عدة كانت قد تأسست أصلاً بصورة غير رسمية وعملت بصورة غير شرعية قبل أن يتم تسجيلها قانونياً. في المقابل، كانت جمعيات أخرى، قليلة نسبياً باعتبار أن عدد الجمعيات المسجلة رسمياً لم يكن يتجاوز ٢١ جمعية في العام ١٩٧٦، تفيد من وجود قانوني عبر الاستعانة بمتعاطفين فرنسيين كواجهة رسمية لها، أو عبر العمل بالترادف مع مجموعات تضامن فرنسية. وقد جرى تسجيل هذه الجمعيات كافة بصورة قانونية وتأسست جمعيات أخرى كثيرة بعد انفتاح النظام القانوني.

يشكل مسجد باريس استثناء وحيداً لهذا الوضع. فبعد الحرب العالمية الأولى، جرى في ١٩ آب/أغسطس ١٩٢٠ سن قانون يقضي بتوسيع هامش الإعتمادات المخصصة للمعهد الإسلامي الذي كان قد تأسس في الجزائر عام ١٩١٧ تقديراً للعديد من محاربي شمال أفريقيا وغربها الذين خاضوا المعارك على ضفاف نهر السوم Somme وفي أماكن أخرى. وفي كانون الأول/ديسمبر ١٩٢١، تأسست في باريس جمعية أخذت تجمع التبرعات لبناء مسجد جديد. وقد اكتمل بناء هذا المسجد في العام ١٩٢٦ وافتتحه آنذاك سلطان المغرب. في تلك الآونة، تولت الحكومة الفرنسية الإشراف على إدارة المسجد، وظل الوضع على حاله فترة طويلة إلى أن عيّنت الحكومة نفسها في العام ١٩٥٧ الجزائري سي حمزة بو بكر راعياً له. وعندما أحيل بو بكر إلى التقاعد في العام ١٩٨٢، حرص على أن تنتقل صلاحية إدارة المسجد إلى الحكومة الجزائرية، الأمر الذي اعترض عليه الفرنسيون، وبدرجة أقل جرأة المغاربة والتونسيون. وفي حين سعت إدارة المسجد إلى نيل الاعتراف بها كممثل عام للإسلام في فرنسا، وذلك من خلال بعض النشاطات مثل تحديد تواريخ الأعياد وإقامة شبكة من المساجد في المناطق، جاء موقف مسلمي بلدان شمال أفريقيا- باستثناء الجزائريين - مناقضاً، فيما اتجهت المجموعات التركية إلى تجاهل هذه الإدارة تجاهلاً تاماً.

شهدت الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن العشرين تغيرات

ديموغرافية كبرى، ما عنى بتعبير فرنسي بحت أن مجموعة جديدة من الضواحي أخذت تنمو في محيط المدن كافةً، وأن مدناً جديدة بدأت تظهر على مقربة من المناطق الصناعية الكبرى. وكان من المسلَّم به أن تشكل الحياة الدينية لهذه الجاليات الجديدة - التي كانت تتشكل في المراحل الأولى من الكاثوليكيين تحديداً- جزءاً لا يتجزأ من تطور هذه الجاليات. وإذ ذاك، تم التوافق على أن تقوم السلطات المحلية (الدوائر والبلديات) بتوفير قطع من الأرض لإقامة مراكز للعبادة مقابل إيجار رمزي. وقد أجاز قانون التمويل الذي صدر في تموز/يوليو العام ١٩٦١ للسلطات المحلية بأن تكفل القروض التي تأخذها الجمعيات المحلية الثقافية والدينية لبناء منشآتها، على أن تكفل الحكومة المركزية من جهتها القروض التي تأخذها جمعيات ذات طابع وطني. وفي سياق «تنمية المدن والضواحي»، غالباً ما أمكن توسيع هامش الإفادة من هذا القانون ليشمل أيضاً الجمعيات الإسلامية.

هذا وجرى التأكيد على هذا التأويل المرن وتعزيزه في تعميم حكومي أصدره في أيلول/سبتمبر العام ١٩٧٦ وزير الدولة لشؤون العمال المهاجرين. وكان الهدف من هذا التعميم تحسين الظروف الاجتماعية للمهاجرين والحفاظ على جذورهم وهويتهم الثقافية. وكان لا بدَّ من منح المساعدة المالية المطلوب تأمينها لهذا الغرض في إطار التسليم بأن الإسلام يشكل بالنسبة إلى المسلمين جزءاً لا يتجزأ من الثقافة؛ وهو ما أشار إليه التعميم إشارة صريحة وواضحة. وبالتالي، كان تقديم المساعدات المالية لمشاريع ذات طابع ديني أمراً مشروعاً. لكن المؤسف هو غياب أي بيانات إحصائية تظهر مدى تطبيق هذا المبدأ المنبثق عن الحكومة المركزية. في المقابل، تشير الدلائل غير المنهجية إلى أنه جرى بالفعل تقديم بعض المساعدات المالية وفقاً لمخطط الحكومة، كما تتوافر دلائل وافية تبيِّن أن الدوائر والبلديات ساهمت على المستوى المحلي في تقديم البرامج والمساعدات الاجتماعية، بما في ذلك المساعدات التي تلبي الاحتياجات الدينية للمهاجرين المسلمين.

الواقع أن الاصطلاح المستخدم في فرنسا للدلالة على أماكن العبادة الإسلامية أوجد بعض الصعوبة لجهة إجراء المقارنات مع بلدان أوروبية أخرى. وقد ساعد إنشاء مسجد باريس عام ١٩٢٦ على طرح هذه المسألة بطريقة ما، بما أنه ظل يشكل

على مر سنوات عدة البناء الوحيد الذي يحمل في الاصطلاح الفرنسي اسم «مسجد». وكانت تظهر بين الفينة والفينة «قاعات للصلاة» لم تعمّر طويلاً. أما الظاهرة الجديدة المتمثلة بقيام أماكن للعبادة الإسلامية يسهل على العامة التعرف عليها، فلم ترَ النور إلا في أواخر الستينيات. وجدير بالذكر أن هذا التغيير لا يُعزى إلى زيادة أعداد المسلمين المشار إليها سابقاً فحسب، إنما أيضاً، وربما بدرجة أكبر، إلى بدايات التنظيم غير الرسمي، وجمع شمل العائلات، وتراجع آمال المهاجرين بالعودة إلى أوطانهم، وتوافر الدعم المالي من قبل الحكومة وجمعيات خيرية غالباً ما ترتبط بالكنيسة. ومنذ أوائل السبعينيات، شكّل الدعم أو الأمل بالحصول على هذا الدعم من قبل منظمات إسلامية دولية مثل رابطة العالم الإسلامي حافزاً إضافياً. واللافت أن هذا الضغط المتراكم خرج إلى العلن بعد التعديلات التي أجريت على قانون الجمعيات للعام ١٩٨١.

جدير بالذكر أن فرنسا لا تمتلك أي إجراء إداري خاص يسمح بالتحقق من أماكن العبادة لدى المسلمين، ما يعني أن الإحصائيات تبقى في هذا المجال تقريبية. ففي العام ١٩٨٦، اعتمد المسح الذي أجراه لوغرين Legrain على أبحاث استطلاعية عدّة أجرتها مجموعات متنوعة من المؤسسات الكنسية والحكومية والإسلامية. وفي هذا الإطار، أورد مثلاً وزير الداخلية في تشرين الثاني/ نوفمبر العام ١٩٨٥ رداً خطياً على سؤال طُرح في الجمعية الوطنية مشيراً إلى عدد المساجد التي كانت تعمل في تلك الفترة بموجب المادة ٢٥ من قانون ٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٠٥ بلغ ٧٢ مسجداً. وهذا يعني بتعبير آخر أن شعائر العبادة كانت تمارس في مراكز تمتلكها الجهات الدينية المعنية «وتخضع للتفتيش من قبل السلطات لما فيه مصلحة النظام العام». ولا شك في أن هذا التعريف لأماكن العبادة الإسلامية يبدو ضيّق النطاق وينعكس بوضوح في الأرقام الواردة في مستندات دائرة الشرطة والتي نشرتها صحيفة «لوموند» *Le Monde* في أوائل نيسان/ أبريل العام ١٩٨٥: ففي تلك الآونة، كانت سلطات الشرطة تعلم بوجود ٤٣٨ مركزاً للعبادة الإسلامية موزعة على ٦٠ دائرة من أصل ٩٠ دائرة في سائر أنحاء البلاد. في المقابل، أبرزت الاستمارات التي وزعتها رابطة العالم الإسلامي ارتفاع عدد مراكز العبادة من ٧٢ مركزاً في العام

١٩٧٨ إلى ٤٥٦ مركزاً في العام ١٩٨٥. واستناداً إلى هذه المصادر وغيرها، استنتج لوغرين أن العدد الإجمالي لمراكز العبادة الإسلامية بلغ ٩٤١ مركزاً في أواخر العام ١٩٨٥ (راجع الجدول ٢-٣).

الجدول ٢-٣: مراكز العبادة الإسلامية التي تأسست ما بين العام ١٩٧٦ والعام ١٩٨٥

	العدد الإجمالي	بيوت الصلاة	غير ذلك
١٩٧٦	١٣١	٩٣	٣٨
١٩٧٨	١٩٧	١٢٥	٧٢
١٩٨٠	٣٢٢	١٧٨	١٤٤
١٩٨٢	٤٥١	٢١٢	٢٣٩
١٩٨٤	٥٧٨	٢٣٤	٣٤٤
١٩٨٥	٦١٩	٢٣٨	٣٨١
تاريخ التأسيس غير مثبت	٣٢٢	١٨٧	١٣٥
العدد الإجمالي	٩٤١	٤٢٥	٥١٦، أواخر ١٩٨٥

هذا وشهدت أوائل التسعينيات تزايداً ملحوظاً في عدد مراكز العبادة، وإن كانت بمعظمها عبارة عن قاعات صغيرة تقام في مباني المجمعات السكنية وتعرف باسم «بيوت الصلاة». ومع حلول القرن الجديد، سجلت وزارة الداخلية وجود ١٦٠٠ بيت للصلاة. والواقع أن قلة من هذه البيوت، لا يتجاوز عددها اثني عشر بيتاً بنيت لهذا الغرض تحديداً. فبناء أحد المساجد لم يكن على الدوام بالمهمة السهلة، باعتبار أن رئيس البلدية يبقى صاحب الكلمة الفصل، بغض النظر عن أي إرشاد سياسي وطني قد يصدر في هذا الإطار. وكان من المحتمل أن يواجه بناء مسجد

صعوبات جمة. ويبدو أن هذا الواقع أدى إلى تسييس عملية بناء المساجد التي بات مصيرها مرهوناً إلى حد كبير بالقوة الانتخابية المحلية للجبهة الوطنية المحلية من جهة، ولعدد الناخبين المسلمين من جهة ثانية.

لا شك في أن المساجد تشكل دلالة ظاهرة على وجود منظمة أو جمعية ما، لكن هذا لا يعني أن الجمعيات أو المنظمات كافة قد تأسست بهدف دعم المساجد فحسب. فالواقع أن عدد الجمعيات المسجلة والتي تحمل طابعاً إسلامياً يبلغ ضعف عدد المساجد. ويبدو في الحقيقة أن غالبية الجمعيات في فرنسا تتبنّى في غالب الأحيان توجهاً وطنياً علنياً، حتى وإن كان قادة هذه الجمعيات ينادون بوحدة المسلمين كافة.

وكما هي الحال في البلدان الأوروبية الأخرى، غالباً ما تجمّع المهاجرون من ذوي الخلفية الثقافية الإسلامية في منظمات لا تصرح بمرجعيتها الإسلامية العلنية. وكانت هذه تحديداً حالة الجزائريين في فرنسا. فقد نشطت «رابطة الجزائريين» Amicale des Algériens في البداية كقوة سياسية تشكل همزة الوصل بين بنى جبهة التحرير الوطني في الجزائر واتحاد النقابات العمالية C.G.T المرتبط بالحزب الشيوعي. لكن بعض الدلائل يشير إلى أن الرابطة ساهمت في إقامة المساجد في منطقة ليون، فيما تُرك لمسجد باريس الاهتمام بشؤون المناطق الأخرى. أما في ما يتعلق بالمهاجرين الأتراك، فقد رعت الحكومة التركية وجود نحو ٢٠٠ مدرس تركي سمحت لهم وزارة التربية الفرنسية بتدريس اللغة والثقافة التركيتين. يشكل هؤلاء الأساتذة حصن العلمانية الكمالية، وقد تلقوا كل الدعم من جمعية ثقافة وتضامن العمال الأتراك l'association culture et entraide des travailleurs turques التي كانت قد تأسست عام ١٩٧٦ واعتبرت ذات حظوة لدى الحكومة التركية.

في ما خلا هاتين الحالتين الخاصتين، تميل معظم المنظمات الأخرى إلى الإعلان بوضوح عن مرجعيتها الإسلامية، إما من خلال أسمائها أو من خلال تكوينها، مؤكدة في الوقت نفسه على هويتها الوطنية أو العرقية.

وقد شهدت أوساط الجزائريين على الجبهة السياسية قيام شبكة معارضة لرابطة

جبهة التحرير الوطني أسسها بن بلة بعد أن قطع علاقته بالجبهة ولجأ إلى فرنسا. وكان برنامج هذه المجموعة يشمل في أحد أجزائه إعادة إحياء دور الإسلام في الحياة السياسية في الجزائر. وقد رأى أعداء بن بلة وغيرهم من المراقبين أن هذا الربط بين الإسلام والانشقاقات السياسية الجزائرية يقف وراء تأسيس «الأمانة العامة للعمال المسلمين في أوروبا» العام ١٩٨٤ في باريس ببادرة من المجلس الإسلامي في أوروبا الذي اتخذ من لندن مقراً له.

أما المنظمات المغربية، فتجاهر بمعظمها بهويتها الإسلامية على هذا المستوى أو غيره. فخلافاً للمنظمة الجزائرية التي تحمل الاسم نفسه، تدعم رابطات العمال والتجار المغربيين Amicales des travailleurs et commerçants marocains – التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعرش المغربي– العديد من المساجد في مختلف أنحاء فرنسا وتساهم دورياً في الاحتفالات والنشاطات الثقافية الشعبية. في المقابل، تعاني مجموعات المعارضة السياسية من الشرذمة.

تُعتبر الجالية التونسية الأقل تنظيماً. ففيما كان حبيب بورقيبة لا يزال في السلطة في تونس، أسست مجموعة المعارضة الرئيسة في العام ١٩٨٠ فرعاً لها في فرنسا حمل اسم «التجمع الإسلامي في فرنسا» Groupement Islamique en France. وقد نظم هذا التجمع مخيمات صيفية وندوات عدة، وإن برز بشكل خاص من خلال أعمال أدبية أثبتت تأثره بالإخوان المسلمين. ولعل هذه الخلفية الخاصة تفسّر السبب الذي جعل التجمع يبدو أكثر استعداداً للدخول في تحالفات مع مجموعات واتحادات إسلامية أخرى.

أما في أوساط الأتراك المنعزلين عموماً عن الجاليات الأفريقية الشمالية والجنوبية، فنشأت حركات انبثقت عن تركيا نفسها. وتمثل حزب الإنقاذ الوطني بزعامة أربكان في فرنسا بداية «بالاتحاد الإسلامي في فرنسا» L'union islamique en France الذي تأسس عام ١٩٨٣. وإذ راح هذا الحزب يعكس التطورات في تركيا، تجلى ارتباطه بالجماعة التركية «الرؤية الوطنية» Milli Görüs على نحو أكثر وضوحاً وأكثر علانية في خلال التسعينيات إلى أن تبدّل اسمه في العام ٢٠٠١ إلى «جماعة الرؤية الوطنية الإسلامية في فرنسا» Communauté Islamique Milli

Görüs en France. ومنذ ذلك الحين، تراجعت أهمية الحركة الأكثر راديكالية في الجناح السياسي اليميني للأتراك والمتمثلة «بجمعية العمال الأتراك المثاليين في باريس» Association des travailleurs turcs idéalistes de Paris التي كانت قد تأسست أوائل العام ١٩٧٨. أما خارج باريس، فبدا أن هذه التوجهات الإسلامية التركية الوطنية أقل هيمنة وتميل إلى المجاهرة بهويتها الإسلامية بشكل أكثر وضوحاً، مركزةً نشاطاتها في غالب الأحيان على البرامج الرياضية.

لعل فرنسا شكلت معقل النشاط الصوفي الأكثر حيوية وفاعلية بين المسلمين مقارنةً بكافة بلدان أوروبا الغربية. ومن المؤكد أن التقليد الصوفي، كما يعبَّر عنه في خصائص المريدين وطوارق السنغال ومالي يطغى على النشاط المنظم للمسلمين الوافدين من غرب أفريقيا. فالمريدون السنغاليون الذين تعود أصولهم إلى إرث القادرية هم الأكثر انتشاراً، والسبب في ذلك يُعزى من جهة إلى شبكات تجارية جوالة صغيرة من المهاجرين، ومن جهة أخرى إلى العلاقات الطلابية. كذلك ترسخ وجود مجموعات أخرى في فرنسا، مثل الحماليين المناصرين لشيخ من فرع التيجانية في مالي. فضلاً عن ذلك، تأسست منذ العام ١٩٨١ منظمات أخرى من المرابطين القادمين من بلدان غرب أفريقيا.

أما الطائفة العلوية المنبثقة عن إرث الدرقاوي، فقد أسست أول زاوية لها في باريس العام ١٩٢٤ وحظيت بشعبية هامة في أوساط الجزائريين. وجدير بالذكر أن سلالة المؤسس (وهو أحمد بن مصطفى العلوي الذي توفي عام ١٩٣٤) تتمركز في فرنسا وتسعى إلى إعادة إحياء علوم صوفية كلاسيكية خالية من تراكمات الخرافات الشعبية فيما تعترض على الإصلاح الفقهي للإخوان المسلمين وتناهض شخصيات من أمثال ابن باديس. إنما لا وجود لأي إثباتات واضحة حول مدى انتشار التقاليد الدرقاوية المغربية في فرنسا.

في المقابل، ينشط التقليد النقشبندي في أوساط الجالية التركية إما بشكل مباشر في هيئة أخويات، وإما بشكل غير مباشر عبر ارتباط هذه الحركة النقشبندية بالسليمانيين وغيرهم من المجموعات مثل جماعة «الرؤية الوطنية». كذلك نشطت بين صفوف العديد من الأكراد تحديداً حركة Alevi (شعب النار) التي ارتبطت

ارتباطاً وثيقاً بالبكتاشية، وإن كانت أقل حضوراً في المساجد مقارنة مع غيرها من الاتجاهات الأكثر تشدداً.

ولا بد من الإشارة إلى أن الميول الشيعية الجعفرية تتجلى بشكل رئيس بين صفوف الإيرانيين، وبنسبة أقل في أوساط الطلاب واللاجئين والمهاجرين اللبنانيين. والواقع أن الدعم الذي حظيت به إيران منذ ثورة ١٩٧٩ تجاوز المجموعات الشيعية ليبلغ أيضاً بعض الأحياء السنية. كذلك يتجلى حضور أتباع بعض المذاهب الشيعية الأصغر حجماً، وخصوصاً الإسماعيلية. ونشير في هذا الإطار إلى أن زعيم الإسماعيليين آغا خان أنشأ المقر الرئيس لطائفته العالمية الانتشار في باريس حيث تأسست أيضاً جمعية الدراسات الإسماعيلية. هذا وتتمركز في محيط باريس طائفتان صغيرتان هما الخوجه Khoja والبهورا Bhora اللتان انبثقتا عن جاليات المهاجرين من جزيرة موريس ومدغشقر على المحيط الهندي.

والواقع أن المجموعات الإسلامية تمكنت على ما يبدو، على مستوى النخبة فقط ومن خلال العلاقة مع المنظمات الدولية، من التغلب على التأثيرات الوطنية والعرقية التقسيمية. وينطبق هذا الحال على جمعيات الأطباء والطلاب المسلمين وعلى جمعيات معتنقي الإسلام مثل جمعية «أرض أوروبا» Terre d'Europe، التي عرفت سابقاً باسم «أصدقاء الإسلام» Les amis de l'islam، والمتحدة مع العلوية في شمال أفريقيا، وجمعية «عيش الإسلام في الغرب» Vivre l'islam en Occident. وتقوم هذه الأخيرة بإنتاج برنامج تلفزيوني أسبوعي تبثه القناة الفرنسية الثانية التابعة للقطاع العام. هذا وكان لوجود مكتب رابطة العالم الإسلامي في باريس، منذ تأسيسه في العام ١٩٧٦، أثر هام لجهة تحقيق التعاون، لا سيّما من خلال ما يتوافر له من إمكانيات وموارد. وتفيد المعلومات المستقاة من الرابطة نفسها بأنها وزعت في خلال الفترة الممتدة بين العام ١٩٧٩ والعام ١٩٨٣ أربعة ملايين ونصف مليون فرنك فرنسي لبناء وترميم المساجد.

وكما هي الحال في دول أخرى، كان من الصعب التوصل إلى تأسيس اتحاد متكامل يُمثِّل مختلف المجموعات الإسلامية. إنما في العام ١٩٨١، اقترح إمام مسجد باريس سي حمزة بو بكر إنشاء «المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية»

Conseil Supérieur des Affaires Islamiques. لكن الاقتراح تعثر بسبب خلافات نشبت بين مختلف الاتجاهات، ولحق المصير نفسه بمشروع آخر تقدّم به في العام ١٩٨٤ أحد معارضي إدارة مسجد باريس بهدف إنشاء «المجمع الإسلامي في فرنسا» Consistoire Islamique en France. وفي العام ١٩٨٣ شكل عدد من المساجد والجمعيات المنتمية إلى اتجاهات تستمد مقدماتها الروحية والفكرية من طروحات الإخوان المسلمين «اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا» Union des Organisations islamique en France. وظهرت في العام ١٩٨٥ مبادرتان جديدتان متنافستان، تمثلت أولاهما والمعنية بمكتب باريس لرابطة العالم الإسلامي، بالاتحاد الوطني لمسلمي فرنسا Fédération Nationale des Musulmans en France الذي تأسس عقب لقاء ضخم عقد في باريس في شهر تشرين الأول/ أكتوبر. آنذاك، لم تنضم مجموعات غرب أفريقيا إلى هذا الاتحاد وقاطعه الجزائريون. أما المبادرة الثانية التي قامت بتحريض من مسجد باريس فانبثقت في كانون الأول/ ديسمبر من العام نفسه عن تأسيس «التجمع الإسلامي» Rassemblement Islamique الذي ضم معظم المجموعات الجزائرية. وفي العام ١٩٨٦، أعلن الاتحاد أنه يضم في عضويته نحو ٥٠٠ منظمة عاملة في مختلف أنحاء فرنسا، في حين زعم التجمع أنه يضم ٣٠٠ منظمة. كذلك عملت مجموعات أخرى من المهاجرين القادمين من جزر القمر وجنوب الصحراء الكبرى على تنظيم نفسها وأسست بدورها في العام ١٩٨٩ «اتحاد الجمعيات الإسلامية لجزر القمر والأنتيل الأفريقية» Fédération des Associations Islamiques d'Afrique des Comores et des Antilles. وفي أوائل التسعينيات، نُظِّم لقاء ضخم ضم ممثلين عن الحركيين ونجح للمرة الأولى في تأسيس مجلس تمثيلي يحظى باعتراف عام. وقد عمل الشباب من الجنسين بنشاط في هذه المنظمات وأسسوا بدورهم منظمة خاصة بهم عرفت باسم «الشباب المسلم في فرنسا» Jeunes Musulmans de France.

أما حركة «إيمان وممارسة» Foi et Pratique فبدت مستقلة استقلالاً تماماً كاتحاد عن هذين المسعيين. وتشكل هذه الحركة التي تأسست في باريس في أيلول/ سبتمبر العام ١٩٧٢ أحد فروع حركة «جماعة التبليغ» العالمية الانتشار. وهي تشرف

على عدد من المساجد في منطقة باريس، غير أنها تمارس تأثيرها من خلال الزيارات التي يقوم بها دعاة متجولون إلى عدد غير قليل من بيوت الصلاة الصغيرة المنتشرة في مختلف أنحاء البلاد. وعلى الرغم من أن معظم قيادات الحركة هم من الجزائريين، إلاّ أنها استقطبت مناصرين من مختلف الجاليات العرقية. وفي أواسط الثمانينيات وأواخرها، شهدت الحركة نمواً هائلاً، خصوصاً في أوساط الطلاب والحرفيين الشباب، كما عملت في التسعينيات على إنشاء مراكز للعبادة في منطقة باريس تحديداً.

أطلقت الحكومة مبادرات عدة لتشكيل مؤسسات تمثل مختلف الجاليات الإسلامية رغبة منها في إيجاد شريك واحد فقط تحاوره. والواقع أن المحاولة الأساسية الأولى تجلت في العام ١٩٨٩ بعد تفجر «مشكلة الحجاب» (راجع الفصل العاشر) وتمثلت بتأسيس «مجلس التأمل في الإسلام في فرنسا». لكن هذا المجلس افتقر إلى الشرعية في معظم الأحياء المسلمة، فيما تعثرت محاولات لاحقة أطلقت في التسعينيات لإنشاء مثل هذه المؤسسة الوطنية بفعل نشوب الحرب الأهلية في الجزائر، وبسبب المنافسات الداخلية بين المسلمين وتردد الحكومة في التعامل مع مجموعات كانت تعتبرها «متشددة» وفي طليعتها «اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا» (UOIF). وفي تشرين الأول/أكتوبر العام ١٩٩٩، قام وزير الداخلية جان بيار شيفنمان Jean-Pierre Chevènement المنتمي إلى الحزب الاشتراكي بمبادرة جديدة عندما أخذ يجري سلسلة من المشاورات حول الإسلام في فرنسا. وقد تأخرت هذه المشاورات بعض الشيء نظراً إلى حدوث تغيير حكومي وبسبب صعوبة جمع كافة الجهات المعنية، إلاّ أنها أدت في النهاية إلى إجراء انتخابات في نيسان/أبريل العام ٢٠٠٣ لإنشاء «المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية» Conseil Français du culte Musulman القادر على أن يؤدي الدور التمثيلي الطائفي الملحوظ في الفصل الرابع من قانون العام ١٩٠٥ الذي يفصل الكنيسة عن الدولة. ويُعتبر هذا المجلس الجديد الذي يتألف من جمعية عامة و٢٥ مجلساً إقليمياً الهيئة الأكثر تمثيلاً التي تمَّ التوصل إلى إنشائها، علماً بأن عملية الاقتراع كشفت النقاب عن الانقسامات الداخلية في الإسلام الفرنسي. وتجدر الإشارة إلى أن مسجد باريس والهيئات

الإقليمية الممثلة له حازت ١٢ في المئة من الأصوات فقط، ما أدى إلى تقويض مكانة إمامه دليل بو بكر الذي كان قد عُيِّن رئيساً بموجب اتفاق سابق. أما الفوز الأكبر، فكان من نصيب «الاتحاد الوطني لمسلمي فرنسا» (FNMF) الذي نال ٢٩ في المئة من الأصوات، «واتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا» (UOIF) الذي نال ٢٧ في المئة من الأصوات، مما حمل السلطات على الاعتراف أخيراً بحجمهما التمثيلي.

في الظاهر، لم تبذل كنائس فرنسا مجهوداً يذكر لتسجيل الحضور الإسلامي. ففي أواخر السبعينيات، انبثق مؤتمر المطارنة الكاثوليك عن إنشاء «أمانة عامة للعلاقات مع الإسلام» Secretariat pour les Relations avec l'Islam مهمتها المساعدة على تعريف الكنيسة نفسها بالإسلام، ومساعدة المجموعات المحلية والأفراد الراغبين بإرساء شكل من أشكال التعاون مع المسلمين. وقد حظيت الأمانة العامة بدعم من بعض المطارنة، في حين اتجهت الهيئات الكنسية بمعظمها إلى تكريس مزيد من الجهود لمكافحة التوجهات العنصرية التي تنامت في خلال الثمانينيات. وفي الكنيسة البروتستنتية الصغيرة، تمكّن عدد ضئيل من الأشخاص المعنيين من تشكيل مجموعة عمل بالتعاون مع الكنيسة البروتستنتية الناطقة بالفرنسية في بلجيكيا وفي سويسرا. لكن هذه العلاقات تخفي وراءها نشاطاً هائلاً للمنظمات في مجال البحث والاستقصاء عن المعلومات ونشر المشاريع والتعريف بها، والعمل الاجتماعي، وتشكيل مجموعات ضغط سياسي، إلى غير ذلك من الإنجازات التي تمّ تحقيقها بفضل مشاركة أساسية للكنيسة مع المجموعات الأخرى المعنية. ومن الواضح أن تقسيم فرنسا بين العلمانية العامة وبين محيط الكنيسة أدى بعدد غير قليل من المسيحيين إلى أن يشعروا بضرورة الامتناع عن الانخراط في تنظيم مسيحي علني علهم يتمكنون من العمل مع مجموعات أخرى بغية تحقيق أهداف اجتماعية وسياسية مشتركة.

في خلال السنوات الأخيرة، جرى وضع العديد من الاستطلاعات التي تعطي لمحة عن مدى قيام أصحاب الخلفية الثقافية الإسلامية في فرنسا بممارسة شعائرهم الدينية. وفي هذا الإطار، تتميز فرنسا بموقع فريد ضمن الدول التي تم التطرق

إليها في هذه الدراسة. وصحيح أن استطلاعات مماثلة جرت في بلدان أخرى في أوروبا الغربية، لكنها اقتصرت على المستوى المحلي أو على مجالات ضيقة النطاق. أما فرنسا، فتعتبر البلد الوحيد الذي جرت فيه استطلاعات مفصلة على النطاق الوطني.

تعود إحدى أوائل هذه الاستطلاعات إلى بداية الثمانينيات، وهي تشير إلى تراجع ملحوظ في مدى اعتناق الأبناء لدين آبائهم المهاجرين. فالآباء المتحدرون من بلدان شمال أفريقيا أعلنوا بمعظمهم تقريباً عن انتمائهم إلى الديانة الإسلامية، فيما رفض ما يزيد عن ٢٥ في المئة من أبنائهم ربط هويتهم بالإسلام. هذا وقد أفاد ما نسبته خمسين في المئة تقريباً من هؤلاء الآباء بأنهم يواظبون على أداء فريضة الصلاة اليومية، في حين لم تتجاوز نسبة مؤدي الصلوات بين صفوف الأبناء ٣ في المئة. وإذا كانت نسبة الذين يواظبون على قراءة القرآن الكريم من الآباء تبلغ ٤٥ في المئة، فإن نسبة الأبناء الذين يقومون بذلك لا تتخطى ١٣ في المئة. في المقابل، يظهر الاستطلاع نفسه أن ٧٥ في المئة من الشباب يستمر في الاحتفال بالأعياد الدينية الرئيسة، وإن كانت نسبة الشباب ممن يصومون شهر رمضان تبقى دون النصف. هذا وقد بيّن استطلاع أجري في العام ١٩٨٣ أن نسبة الرجال الراشدين الذين يؤدون صلاة الجمعة لا تزيد عن ١٠ في المئة. ومنذ العام ١٩٨٩، نشرت صحيفة «لوموند» *Le Monde* سلسلة استطلاعات حول مدى ممارسة المسلمين لشعائرهم الدينية. وقد سجلت هذه الاستطلاعات انقلاباً ملحوظاً على التوجه السابق الذي تميز بالابتعاد عن الممارسة الدينية. ففي الاستطلاع الأخير الذي أجري في الأسبوع الذي أعقب أحداث ١١ أيلول/سبتمبر العام ٢٠٠١، صرح أكثر من ثلث المشاركين في الاستطلاع بأنهم يمارسون شعائرهم الدينية فيما اعتبر خمسا المشاركين أنهم مؤمنون. ومنذ تاريخ استطلاع العام ١٩٨٣، تضاعف عدد الذين يؤكدون على أدائهم صلاة الجمعة.

أما الالتزام بالأحكام الغذائية، فقد تعزز أكثر من معظم الممارسات الإسلامية الأخرى. وأظهر استطلاع أجري في أوائل الثمانينيات أن ما نسبته ٦٩ في المئة من الشباب يواصلون الالتزام بتحريم الكحول ولحم الخنزير. وقد تمثلت المشكلة

الرئيسة في هذا المجال في فرنسا بعجز المجموعات الإسلامية عن تلبية الموجبات الصارمة للقانون الفرنسي. والواقع أن مرسوماً حكومياً صدر في تشرين الأول/ أكتوبر العام ١٩٨٠ لتنظيم ذبح الحيوانات من أجل الحصول على لحومها سمح بتجاوز موجب تخدير الحيوان قبل قتله لأسباب دينية. لكن مرسوماً آخر صدر في العام التالي وقضى بضرورة أن تتم عملية الذبح من قبل أشخاص يُعيَّنون لدى وزارة الزراعة من قبل السلطات الدينية المعترف بها لدى وزارة الداخلية. لكن غياب التوافق بين المنظمات الإسلامية أدى إلى عدم اعتراف وزارة الداخلية بأي هيئة مماثلة. وفي ظل غياب الإذن الوطني المطلوب، كُلِّف محافظ الدائرة باستصدار الإذن الضروري للأفراد المعيَّنين، علماً بأن هذه الخطوة تقتضي هي أيضاً بصورة غير مباشرة بعض التوافق المحلي في أوساط المسلمين. وعلى الرغم من هذه العقبات، ظهر عدد من الجزارين يبيعون اللحم الحلال حيث تتمركز المجموعات المسلمة. وفي إطار دحض الشكوك حول مدى مصداقية بعض الجزارين، نشأت منظمات مهمتها التحقق من هذا الأمر وتقديم الضمانات، كما انتظمت للغاية نفسها جمعيات عدة تضم الجزارين وباعة اللحم الحلال بالتجزئة. وفي أواسط التسعينيات، وإثر محاولة وزير الداخلية شارل باسكوا **Charles Pasqua** الترويج لمسجد باريس الذي كان يخضع آنذاك لإشراف دليل بو بكر باعتباره ممثل الإسلام المعترف به رسمياً، مُنح المسجد دون غيره حق التصديق على منتجات اللحم الحلال في كافة أنحاء فرنسا. لكن الاحتجاجات التي أطلقتها شريحة واسعة من المسلمين أصحاب المصلحة أوقفت العمل بهذا المشروع.

كذلك قدمت بلديات عدة الإمكانات التي تسمح للمسلمين بدفن موتاهم بحسب ما تقتضيه شعائرهم الدينية. والواقع أن مسلمي منطقة باريس أفادوا على مر سنوات عدة من الجزء المخصص للموتى المسلمين في مدافن بوبينيه **Bobigny**. لكن هذا الجزء امتلأ اليوم إلى أقصاه وحلت محله ثلاث أو أربع مدافن أقل مساحةً. إنما لا بد من الإشارة إلى أن المسلمين بمعظمهم ما زالوا يفضلون أن تنقل جثامينهم إلى أرض الوطن الإسلامية.

التعليم

في العام ١٩٨٠، أظهرت الإحصاءات أن ما نسبته ٩ في المئة من الأطفال دون الرابعة عشرة من العمر هم من الأجانب. وهذا ما انعكس في واقع أن نسبة مماثلة تقريباً من الأطفال الذين يرتادون المدارس يتحدرون من أصول أجنبية وأن ثلثيهم تقريباً، أي ما يتجاوز ٦٥٠ ألف طفل، يقصدون دور الحضانة والمدارس الابتدائية. وجدير بالذكر أن ما يزيد بنسبة ضئيلة عن نصف الأطفال الأجانب يعود بجذوره إلى بلدان أفريقيا الشمالية وتركيا. أما نسبة الأطفال ذوي الخلفية الإسلامية في مختلف مراحل التعليم الثانوي فكانت أدنى مما هي عليه في مراحل التعليم الأخرى لا بل ولم تتجاوز النصف من أصل العدد الإجمالي للطلاب الأجانب والذي يُعتبر هو أيضاً منخفضاً. والواقع أن العدد الإجمالي للأطفال من ذوي الخلفية الإسلامية بلغ تقريباً نصف مليون طفل. وبدا مع حلول العام ١٩٨٨ أن العدد الإجمالي للأطفال في المدارس الفرنسية لم يتغير على نحو ملحوظ، وأن العدد الإجمالي للأطفال الأجانب شهد ارتفاعاً بسيطاً. واستناداً إلى التحول الرئيس نحو تشكل مجموعة سكانية مقيمة متحدرة من أصل مسلم، وسرعة تزايد أعداد الأطفال الفرنسيين الحديثي الولادة المتحدرين من أبوين مسلمين، كما سبق وأشرنا في مرحلة سابقة من هذا الفصل، يمكن الاستنتاج بأن نسبة متزايدة من الأطفال في المدارس الفرنسية تتميز بخلفيتها الإسلامية.

وباعتبار أن توزع الجاليات الإسلامية في سائر أنحاء فرنسا غير متكافئ، كان من الحتمي أن يتمركز الأطفال المسلمون في مدارس مقاطعات محددة. وجدير بالذكر أن فرنسا تنتظم في ست وعشرين منطقة تعليمية، وأن ثلثي الأطفال المتحدرين من أصول أجنبية يتمركزون في ثماني مناطق تعليمية. ففي باريس العام ١٩٨٠-١٩٨١، كانت نسبة ٤٠ في المئة من الأطفال ذوي الأصول الأجنبية متمركزة في عشرين مدرسة فقط في أربع من المناطق الإدارية العشرين في المدينة.

يحق للطوائف الدينية، كجزء من الاتفاق الذي تحقق بين الكنيسة والدولة في بداية القرن العشرين، أن تدير مدارسها الخاصة على أن يتم تمويل معظم التكاليف

من المال العام. وبالتالي، تأسس في البلاد عدد كبير من المدارس الكاثوليكية المجانية وعدد أقل من المدارس البروتستنتية واليهودية التي تضم خمس مجموع الأطفال في سن الدراسة. إنما لم يتم تأسيس أي مدرسة إسلامية مماثلة حتى أواخر القرن، على الرغم من وجود مدرستين للمسلمين تمولهما رساميل خاصة.

والواقع أن المسلمين يؤثرون إرسال أبنائهم إلى المدارس الحكومية بدلاً من المدارس المجانية، والسبب في ذلك يعزى جزئياً إلى كلفة الأقساط المدرسية، وأيضاً إلى عدم انتشار الكثير من المدارس المجانية في المناطق المدنية التي يتمركز فيها المسلمون. لكن هذا يعني أن أبناءهم لا يفيدون من أي تربية دينية في المدرسة، باعتبار أن النظام المدرسي الحكومي يتميز بإيديولوجيته العلمانية لا بل وقد يذهب إلى حد منع الطلاب من وضع أي شعار يحمل مدلولاً دينياً. لكن من ناحية أخرى، تشمل مادة التاريخ بحسب المنهاج الرسمي تعريفاً واقعياً للإسلام وتعمد بعض المدارس الحكومية إلى إدراج بعض نواحي الدين الإسلامي كجزء من البرامج التعليمية المرتبطة بحوار الثقافات. أما في المدارس الكاثوليكية المجانية، فتعتمد كل مدرسة مقاربة خاصة في التعاطي مع وجود طلاب مسلمين لديها، حتى أن بعضها يميل إلى إعطاء دروس في التربية الإسلامية بموازاة التعاليم الدينية الكاثوليكية وذلك بالتعاون مع احد الأئمة المحليين. أضف إلى ذلك أن المدارس الابتدائية التي تضم نسبة هامة من الطلاب المتحدرين من بلدان شمال أفريقيا تعطي طلابها دروساً في اللغة العربية كجزء من سياسة عامة لتعليم اللغة الأم.

بعد تفجر «مشكلة الحجاب» في العام ١٩٨٩ (راجع الفصل العاشر)، شهدت المواقف التقليدية المتكلفة إيديولوجياً انفتاحاً تدريجياً على التعليم العلماني. وبات من الشائع اليوم أن تشهد المدارس الحكومية نصيبها من الاحتفالات الدينية وأن تسمح لطلابها من المسلمين بالحصول على وجبات طعام «حلال» وإن كان اللحم الذي تقدمه ليس لحماً حلالاً. أما التعليم الديني، فكان ولا يزال موضع جدل. وقد أظهر استطلاع للرأي أجري في العام ٢٠٠٠ أن الرأي العام في ما يتعلق بهذه المسألة قد ازداد تصلباً، فتراجعت نسبة مؤيدي التعليم الديني في المدارس من الثلثين منذ إجراء استطلاع مماثل في العام ١٩٨٨ إلى ٥٧ في المئة، فيما ارتفعت نسبة

المناهضين في خلال الفترة نفسها من ٢٨ إلى ٤١ في المئة. وقد زُعم أن هذه الظاهرة تعكس بعض التنازلات في الإصلاحات التي أدخلت على منهاج مادة التاريخ في العام ١٩٩٦ لتشمل المزيد من المراجع حول التاريخ الإسلامي والثقافة الإسلامية، ما جعل الكثيرون يشعرون بأن هذه التنازلات كانت كافية. لكن في أوائل العام ٢٠٠٢، أوصت لجنة ترأسها رئيس الوزراء السابق المنتمي إلى الحزب الاشتراكي رجيس دبراي Regis Debray بضرورة أن تشمل المدارس الحكومية في مناهجها التربية الدينية، وهي توصية لقيت في مرحلة لاحقة ترحيباً من جانب وزير التعليم والرئيس جاك شيراك.

في أواخر الثمانينيات، كانت المساجد بمعظمها توفر دروساً في التربية الإسلامية لعدد متزايد من أبناء المسلمين. وقد ارتبط هذا الأمر، بالنسبة إلى المتحدرين من بلدان شمال أفريقيا تحديداً، بتعليم اللغة العربية باعتبارها لغة القرآن الكريم ولغة الثقافة الإسلامية. وفي مرحلة مبكرة، بدأ عدد من المنظمات الوطنية والإسلامية ينظم دروساً في اللغة العربية. وإذ ذاك، كانت إدارة مسجد باريس والرابطات الجزائرية مع حلول أواخر السبعينيات تنظم دورات منتظمة لتعليم اللغة العربية. وكانت هذه الدورات تتم في غالب الأحيان بالتعاون مع السلطات العامة التي تشجع تعليم الأطفال لغتهم الأم. وفي أوائل التسعينيات، توسع مسجد باريس في هذا النشاط، فأنشأ معهد الفقه الإسلامي الذي ظل يشكل، على الرغم من الطموحات الأولى، إطار عمل للصفوف الليلية للبالغين. كذلك تولت القنصليات المغربية من جهتها تنظيم دورات في اللغة العربية للمغربيين.

هذا وقد ظل تدريب الأئمة يشكل مسالة جوهرية بالنسبة إلى الجاليات الإسلامية والسلطات الفرنسية على حد سواء، باعتبار أن العديد من الأئمة ظل يفتقر إلى المعرفة الكافية بشؤون التربية الإسلامية ويعجز في غالب الأحيان عن فهم المجتمع الذي تعيش فيه تلك الجاليات. وقد اتخذت المبادرة الرئيسة لمعالجة هذه المشكلة في العام ١٩٩٢ عندما أقدم اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا على تأسيس المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية Institut européen de sciences humaines في نيافر Nièvre والذي عُرف باسم معهد شاتو-شينون Château-Chinon أو معهد بوتلوان

Bouteloin. ويضم هذا المعهد ١٥٠ طالباً مقيماً من الذكور والإناث، كما أنه يوفر في غالب الأحيان مقررات للتعلم عن بعد. والواقع أن معظم الطلاب يلجأون إلى خدمات هذا المعهد ليعززوا معرفتهم بالعلوم الإسلامية في حين أن ثلاثين خريجين فقط نجحوا في إتمام مراحل تدريب الأئمة. أما معهد الدراسات الإسلامية في باريس الذي تأسس عام ١٩٩٣ في سانت-دنيز Saint-Denis وعاد ليغلق أبوابه في العام ٢٠٠٢، فكان في وقت من الأوقات يلبي الحاجة إلى التعمق في التربية الإسلامية ضمن صفوف تنظم في الأمسيات وعطلة نهاية الأسبوع، علماً بان عدد الطلاب الذين أتموا المقرر لم يتجاوز عشرة طلاب. ومنذ العام ١٩٩٦، اقترح بروفسور متقاعد من الكلية البروتستنتية للاهوت في جامعة ستراسبورغ اعتماد مقاربة مختلفة كل الاختلاف. فجامعة ستراسبورغ الكائنة في منطقة الألزاس- موزيل Alsace-Moselle التي لا ينطبق عليها قانون العام ١٩٠٥ المتعلق بفصل الكنيسة عن الدولة، التزمت بالنظام الألماني الذي اعتمد بداية في ظل الحكم الألماني من العام ١٨٧١ إلى العام ١٩١٨، وهي تملك كلية للاهوت البروتستنتي والكاثوليكي على حد سواء. وقد قضى اقتراح البروفسور بإنشاء كلية إسلامية موازية. والواقع أن هذا الاقتراح ظل لوقت طويل عرضةً لرفض الأوساط العلمانية والكاثوليكية. لكن الرئيس شيراك أعرب في العام ٢٠٠٢ عن اهتمامه بهذا الاقتراح الذي عاد ليحظى باهتمام متجدد.

الفصل الثالث

ألمانيا الغربية

الهجرة والنمو

شكلت الهجرة التركية العامل المهيمن في حركة استيطان أعداد هائلة من المهاجرين المسلمين (الذين يشكلون ثاني أكبر جالية في أوروبا الغربية) في ما كان يعرف بألمانيا الغربية. وفي خلال الخمسينيات، أطلق عدد من المبادرات الخاصة والإقليمية لاستقدام عمال من تركيا يسمحون بمعالجة بوادر النقص في اليد العاملة الصناعية. وقد أدى اتفاق أُبرم بين وزير العمل في دوقيتي شلاسفيك وهولشتاين Schleswig-Holstein ووزارة الخارجية التركية إلى وصول اثني عشر حرفياً تركياً إلى مرفأ كيل Kiel في نيسان/ أبريل العام ١٩٥٧. وقد عملت غرفة هامبورغ للحرفيين على رعاية أحد مشاريع التوظيف. وفي بافاريا، شكل «معهد الأبحاث من أجل العلاقات الاقتصادية الألمانية التركية» Research Institute for Turkish-German Economic Relations وكالة توظيف، فيما انتشر عدد من «مكاتب الترجمة» للغاية نفسها. وصحيح أن أفضل مشاريع التوظيف كان يوفِّر بعض التدريب، إلا أن معظمها كان يسعى وراء اليد العاملة الرخيصة. والواقع أن تجربة العديد من «العمال الضيوف» (Gastarbeiter) الأوائل كانت مخيبة للآمال، سيّما وأنهم اكتشفوا أن مهاراتهم الحرفية التركية لم تكن تلقى التقدير وأنهم وجدوا أنفسهم مضطرين إلى القيام بأعمال ومهام لا تتطلب مهارات متفوقة ولا تتناسب بالتالي مع مؤهلاتهم. أضف إلى ذلك أن قلة منهم فقط أفادت من فرص التدريب الإضافي.

تمركز هؤلاء المستوطنون الأوائل في مدن الشمال الصناعية، وخصوصاً في هامبورغ وبريمن Bremen وكيل. آنذاك، كانت القوانين التي تحكم حركة الهجرة تُعتبر متحررة مقارنة بما آلت إليه في مراحل لاحقة، وكان من السهل على المهاجرين أن يحضروا عائلاتهم معهم ويستقروا في البلاد بسرعة. وإذ ذاك، وعلى الرغم من الخيبة التي ألمت بهم في وقت مبكر، إلا أنهم عبروا لاحقاً عن مستوى عالٍ من الرضى في ما يخص النتائج التي حققوها بفعل هجرتهم.

وسرعان ما أدركت الحكومة الفدرالية ضرورة تنظيم مسار التوظيف الذي يزداد اتساعاً. وفي هذا السياق، اكتمل العمل على جعل توظيف الأتراك وغيرهم من العمال الأجانب احتكاراً حكومياً باتفاق توظيف ثنائي أُبرم في العام ١٩٦٢ بين تركيا وألمانيا. والواقع أن تاريخ إبرام الاتفاق لم يكن وليد الصدفة، سيّما وأن الاتفاق تم بعد مرور سنة واحدة على بناء جدار برلين الذي شكل عائقاً في وجه تدفق النازحين من ألمانيا الشرقية، وهو العام نفسه الذي شهد بداية إطلاق أول خطة خماسية لتركيا شكل تصدير العمالة واحداً من أبرز عناصرها.

وكان الاتفاق المبرم يقضي بأن تعمل الشركات الألمانية التي تبحث عن عمال أتراك من خلال مكاتب توظيف حكومية أنشأتها السلطات الألمانية والتركية في تركيا. وكان على الأفراد الراغبين في العمل في ألمانيا أن يخضعوا لفحوصات طبية ومقابلات مهنية في تركيا قبل إعطائهم تصاريح العمل وتأشيرات الدخول. وكان العمال يعتقدون أن عملهم في الخارج لن يستمر أكثر من بضع سنوات يعودون بعد انتهائها إلى أرض الوطن، الأمر الذي جعلهم يعزفون عن اصطحاب زوجاتهم وأطفالهم معهم.

إنما بفعل نمو الاقتصاد الألماني، ازداد معدل توظيف العمال الأجانب ثلاثة أضعاف بين العام ١٩٦٠ والعام ١٩٦٣، وارتفعت نسبة الأتراك منهم. وإذ ذاك، ازداد عدد الأتراك الوافدين إلى ألمانيا في الفترة نفسها عشرة أضعاف.

وبعد أن رسخت السلطات مسار التوظيف كاحتكار حكومي، بادرت إلى تنظيم معظم جوانب الظروف الحياتية للعمال الأتراك. وكان الرفاه الاجتماعي للعمال

الأجانب قد أوكل من قبل إلى مؤسسات العمل الاجتماعي التابعة للكنيستين الأساسيتين، بحيث اضطلعت الكنيسة البروتستنتية بشؤون العمال اليونانيين، فيما أوكلت مهمة رعاية العمال الإيطاليين والأسبان إلى الكنيسة الأرثوذوكسية. أما رعاية العمال الأتراك، فخضعت لمؤسسة الرفاه الاجتماعي التابعة للحزب الديموقراطي الاجتماعي وحركة العمال (Arbeiterwohlfahrt). وجدير بالذكر أن أجور العمال كانت تدفع بالعملة التركية وفقاً لمعدل صرف محدد بغية الحؤول دون اللجوء إلى السوق السوداء. هذا وتم توفير رساميل حكومية لدعم إنشاء الجمعيات الثقافية، وبدأ بث برامج إذاعية باللغة التركية. كذلك شجعت الحكومة الألمانية على إنشاء قنصليات تركية في المدن الرئيسة التي استقر فيها المهاجرون الجدد.

تجلت الأزمة الأولى في سياق هذا التطور إثر الركود الاقتصادي القصير الأمد في العام ١٩٦٦- ١٩٦٧. وأدى هذا الركود في المنطقة إلى تسريح نحو ٧٠ ألف عامل تركي من وظائفهم، غير أن هؤلاء، وخلافاً للتوقعات، لم يعودوا إلى وطنهم. وصحيح أن معظمهم عاد عملياً إلى سوق العمل في أواسط العام ١٩٦٧، إلا أن الأزمة أثارت بعض التساؤلات حول سياسة العمالة الأجنبية في ألمانيا. فهل كانت العمالة الأجنبية مجرد احتياطي يمكن استنفاده أو تصريفه بحسب الحاجة؟ وماذا عن المشاكل الاجتماعية والثقافية التي برزت في فترة البطالة الوجيزة؟

في خلال السنوات الست اللاحقة، شهدت ألمانيا تدفقاً هائلاً في أعداد العمال الأتراك تحديداً، فتجاوز عددهم في العام ١٩٧٣ فقط مئة ألف عامل. ولم يعد العنصر الذكوري هو المهيمن في حركة الهجرة، ذلك أنه جرى توظيف العديد من العاملات اللواتي شكلن ما نسبته ٢٥ في المئة من مجموع عدد المهاجرين للعام ١٩٧٣. أضف إلى ذلك أن النساء بدأن بالوفود إلى ألمانيا للالتحاق بأزواجهن المهاجرين. وتجلى آنذاك وللمرة الأولى واقع تحول بعض أحياء المدينة إلى حارات تركية، فيما بدأت المرافق الألمانية الصحية والاجتماعية والتربوية ترزح تحت وطأة هذا الضغط. هذا وشهدت تلك الفترة أيضاً تزايداً في عدد المهاجرين الذين يدخلون البلاد بطرق غير مشروعة.

ورداً على الواقع الجديد، اعتمدت الحكومة الفدرالية في العام ١٩٧٣ سياسة

جديدة للدمج. فكان لزاماً على أرباب العمل أن يوفروا للعمال مساكن ذات معايير مقبولة وأن يدفعوا ضريبة أعلى بعض الشيء لمرفق التوظيف التابع للحكومة. أما الأموال التي تتراكم جراء تسديد هذه الضريبة، فتُستخدم في تعليم الوافدين الجدد ودمجهم في المجتمع. لكن ما كادت الحكومة تضع السياسة الجديدة قيد التطبيق حتى شهدت البلاد ركوداً اقتصادياً أعقب «أزمة النفط»، ما اضطر ألمانيا إلى فرض بعض القيود على توظيف العمال الصناعيين، وإن أبقت الأبواب مشرعة أمام جمع شمل العائلات وبعض المهن والحرف المحددة.

في غضون ذلك، ظلت السياسة الألمانية المعتمدة مفيدة لسوق العمالة ضمن حدود ما هو مقبول سياسياً. وإذ استمرت ألمانيا في التأكيد على أنها ليست بلداً مشرعاً للهجرة، ظل مصطلح «العامل الضيف» شائع الاستخدام. واتخذت الحكومة في أوقات مختلفة تدابير تشجع على عودة العمال الأجانب ولا سيّما الأتراك منهم إلى أوطانهم. وكان بعض هذه التدابير إيجابياً، كدفع تعويضات إجمالية للعمال، وبعضها الآخر سلبياً يتمثل بمنع العمال الأجانب من الإفادة من المكتسبات الاجتماعية على نحو متكافئ مع المواطنين الألمان. واستناداً إلى المبدأ نفسه، حُرم الأجانب في غالب الأحيان من حقوقهم المدنية الأساسية، فيما اعترضت السلطات اعتراضاً شديد اللهجة على اقتراحات تدعو إلى إشراك الأجانب بطريقة ما في الحياة السياسة، من خلال الاقتراع المحلي مثلاً.

وعلى الرغم من أن هذه الإجراءات المقيِّدة أحدثت تغييراً في طبيعة الهجرة التركية، إلا أنها لم تضع حداً لها. والواقع أن معدل السكان الأتراك في ألمانيا لم يستقر عند حد معين قبل أوائل الثمانينيات. ففي العام ١٩٧٣، بلغ عدد المهاجرين الأتراك ٦١٦ ألف نسمة، ثم ارتفع هذا العدد بحلول العام ١٩٨٠ إلى مليون وأربعمئة وستين ألف نسمة ليستمر في الارتفاع ويبلغ مليون وخمسمئة وثمانين ألف بعد مرور سنتين. ومنذ ذلك الحين، بدأ هذا العدد بالتراجع، فانخفض في العام ١٩٨٥ إلى مليون وأربعمئة ألف نسمة.

وقد شكلت ألمانيا في العام ١٩٨٥ مستقراً لحوالى ٤٧٥٠٠ مغربي، و٢٣٣٠٠ تونسي وأعداد أقل من مهاجرين يحملون جنسيات إسلامية أخرى. وأشارت الأرقام

أيضاً إلى وجود حوالى ٦٠٠ ألف يوغوسلافي تفيد بعض التقديرات بأن عشرين في المئة منهم من المسلمين. هذا وقد قدرت وكالات عدة أن ألمانيا شهدت آنذاك وجود مائتي ألف مهاجر تركي تسللوا إلى البلاد بطريقة غير مشروعة. ومع حلول العام ١٩٨٩، ارتفع عدد الأتراك مجدداً إلى ما يزيد عن مليون وخمسمئة ألف شخص، كما ارتفع عدد المغربيين إلى أكثر من خمسين ألف فيما شهد عدد التونسيين تراجعاً بسيطاً. آنذاك، كان يقيم في ألمانيا أيضاً ما يزيد عن ١٧ ألف باكستاني.

في أواسط الثمانينيات، عاد نمط الهجرة إلى ألمانيا ليشهد تغيرات جديدة في طابعه. فقلّة من المهاجرين وفدوا إلى ألمانيا بدافع البحث عن العمل، في حين تزايد عدد اللاجئين من أنحاء مختلفة في العالم، وضمناً من تركيا وإيران والدول العربية. وكان العديد من هؤلاء الوافدين يدخلون ألمانيا عبر برلين الشرقية باعتبار أن السلطات في ألمانيا الشرقية كانت تسمح للاجئين الذين لا يحملون أوراقاً قانونية بأن يحطوا رحالهم في أرضها قبل أن ترحلهم إلى الجزء الغربي من المدينة. وقد سمح اتفاق أُبرم في آب/ أغسطس العام ١٩٨٦ بين الحكومتين بوضع حد لهذه الممارسات، غير أن تدفق اللاجئين لم ينقطع وإن بات يتم بأعداد قليلة. ومع حلول نهاية العقد، أصبح موقف ألمانيا من اللاجئين هو الذي يحكم السياسة الألمانية تجاه وضع الأجانب. وانعكس هذا التغيير مع بداية العام ١٩٨٩ بوجود ٧٣ ألف إيراني، وما يزيد عن ٢٢ ألف لبناني، وأكثر من ٩ آلاف من السوريين ومثلهم من الأردنيين، علماً بأن معظم اللاجئين الأردنيين كانوا في الأصل من الفلسطينيين.

لم يكن الأتراك كلهم من المسلمين كما هي الحال مثلاً بالنسبة إلى المغربيين والتونسيين. فإن أقلية لا بأس بها من المهاجرين الأتراك مسيحية، وتحديداً أرمنية أو سريانية أرثوذكسية. أضف إلى ذلك أن بعض الأتراك من ذوي الخلفية الثقافية الإسلامية كانوا يرفضون اعتبارهم مسلمين ويعتبرون أنهم علمانيين، بل إن قلة منهم لم تكن تخفي إلحادها. وقد شمل التعداد السكاني الوطني الذي أجري في أيار/ مايو العام ١٩٨٧ سؤالاً حول الانتماء الديني لم يشر من خلالهم حوالى ١٠٠ ألف تركي إلى كونهم مسلمين. واللافت أيضاً في التعداد نفسه أن حوالى ٤٨ ألف مسلم كانوا

يحملون الجنسية الألمانية. ولا بد من الإشارة إلى أن معظم هؤلاء من المسلمين الذين حازوا الجنسية الألمانية، وإن كان ما يزيد عن خمسة آلاف شخص منهم من الألمان الأصليين الذين اعتنقوا الإسلام. أما العدد الإجمالي للمسلمين المسجلين في هذا التعداد، فبلغ ١٦٥٠٩٥٢ شخصاً.

في المقابل، أكد التعداد السكاني للعام ١٩٨٧ التوزيع المناطقي للمسلمين الذي يمكن استخلاصه من بيانات نُشرت سابقاً حول أماكن تواجد الأجانب. ويبدو أن ما يزيد عن ثلث المسلمين تمركزوا في ولاية فستفاليا التابعة لرينانيا الشمالية North-Rhine-Westphalia، وعلى وجه الخصوص في المنطقة الحضرية الصناعية الممتدة من كولونيا Cologne إلى إيسن Essen، مروراً بدسلدورف Düsseldorf وديسبرغ Duisburg. وكانت ولاية مدينة هامبورغ تحتضن ما يزيد عن ٥٠ ألف مسلم، في حين شهدت بادن-وارتنبورغ Baden-Württemberg وجود أكثر من ٢٥٠ ألف مسلم تمركزوا في مدن مثل شتوتغارت Stuttgart وكارلسروه Karlsruhe. هذا واستوطن في بافاريا حوالى ٢٥٠ ألف آخرين تمركز معظمهم في ميونخ وضواحيها. أما مقاطعة هيسن Hessen، فبلغ عدد المسلمين فيها ١٧٠ ألف شخص عاش معظمهم في فرانكفورت.

في العام ٢٠٠٠، أشارت الأرقام الصادرة عن مكتب الإحصاءات الفدرالي إلى أن عدد الأتراك يقارب المليونين وأن ثلثهم تقريباً ولد في ألمانيا. آنذاك، كانت تأثيرات الحرب في يوغوسلافيا سابقاً قد بدأت تتجلى، وانعكست في وجود ١٥٦٣٠٠ مهاجر بوسني و٥١٨٠٠ مقدوني ينتمي العديد منهم، ولا سيّما البوسنيين، إلى الجالية الإسلامية. وكانت القوانين الجديدة المتعلقة بإمكانية امتلاك جنسيتين وحصول أبناء المهاجرين المولودين في ألمانيا على الجنسية الألمانية قد بدأت في تلك المرحلة تخلف انعكاسات واضحة. فقد أظهرت الإحصاءات الرسمية أن عدد الأتراك انخفض بحلول العام ٢٠٠٢ إلى ١٩١٢٢٠٠ تركي، ما يشير إلى تراجع بلغ ٩٠ ألفاً في غضون سنتين فقط. هذا وقد أشارت مؤسسة أبحاث مستقلة استندت إلى مصادر إسلامية إلى أن العدد الإجمالي للمسلمين بلغ ثلاثة ملايين ومائتي ألف شخص في العام ٢٠٠١. وقُدّر أن مليونين ومائتي ألف من هؤلاء ينتمون إلى الطائفة

الشيعية، و٣٤٠ ألف منهم إلى العلويين، و١٧٠ ألف إلى الشيعة. كما أن ٣١٠ آلاف مسلم يحملون جواز سفر ألماني، ومنهم حوالى ١١ ألف مسلم يتحدرون من أبوين ألمانيين.

القانون والمنظمات

يكفل الدستور الألماني المعروف باسم «القانون الأساسي» حرية ممارسة الشعائر الدينية والتنظيم الديني والتربية الدينية. ولا تُعتبر الدولة علمانيةً على الطراز الفرنسي أو الهولندي، وإنما حيادية دينياً، أي أنها لا تتخذ أي موقف من القضايا الدينية. ولا بد من تسليط الضوء على هذه الميزة لأن الدولة والمؤسسات الدينية ليست مستقلة عن بعضها استقلالاً تاماً كما هي الحال في فرنسا. فالجالية اليهودية والمطرانية الكاثوليكية والكنائس البروتستنتية الإقليمية تشكل هيئة معترفاً بها على النطاق العام Körperschaft öffentlichen Rechts. وهذا يعني عملياً أن الدولة تجبي ضريبة كنسية من أعضاء الكنائس لصالح هذه الأخيرة وتسلمها الضرائب بعد حسم رسم إداري متفق عليه. هذا وتتعاون الولايات الإقليمية والكنائس على نحو وثيق في مجالات التربية والتعليم، حتى أن ما نسبته ٨٠ في المئة من دور الحضانة التي يمولها القطاع العام يخضع لإشراف الكنائس، والأمر سيّان بالنسبة إلى عدد من المستشفيات ومؤسسات الرعاية الاجتماعية الأخرى. وكما سبق وأشرنا، أوكلت الدولة أيضاً إلى هيئات الرعاية الاجتماعية التابعة للكنائس مسؤولية الإشراف على توفير الرعاية الاجتماعية للمهاجرين من أوروبا الجنوبية. وسنتناول في مرحلة لاحقة مسائل محددة مرتبطة بالتعليم.

أما الجاليات الدينية التي لم تحظَ بالاعتراف الرسمي نفسه، فيمكنها أن تعمل بحرية بموجب قوانين الجمعيات. وقد استخدمت المنظمات الإسلامية في هذا السياق فئتين من الجمعيات هما الجمعيات المسجلة (eingetragener Verein) والمؤسسات (Stiftung). لكن الشكل الأكثر انتشاراً تمثل بالجمعيات المسجلة. وقد أشارت تقديرات صدرت في العام ٢٠٠١ إلى وجود حوالى ٢٠٠٠ جمعية مسجلة. وكان الترخيص لمثل هذه الجمعيات يفترض ارتكاز الجمعية إلى بنية

ديموقراطية وامتلاكها قائمة واضحة بأسماء الأعضاء. وتخضع بنية الجمعية لإشراف هيئة أمناء ولقوانين صارمة في ما يتعلق مثلاً بإدارة الممتلكات والمسؤولية تجاهها.

من خلال هذين النوعين من الجمعيات، تمكنت المجموعات الإسلامية من ممارسة معظم النشاطات التي أرادت إرساءها. وانعكس ذلك بدايةً وبشكل رئيس في إنشاء مراكز للعبادة. أما المساجد الأولى التي أنشئت في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، فتأسست تحديداً في فرانكفورت وهامبورغ في الخمسينيات بفضل جهود الحركة الأحمدية. أما المساجد التي انبثقت عن المهاجرين، فلم تظهر إلا في أواخر الستينيات وأقيمت في غالب الأحيان في شقق وغرف وحظائر ومواقف سيارات تحولت إلى بيوت للصلاة. ومع مرور الوقت، توافرت موارد سمحت بشراء عقارات أكبر مساحة، من مستودعات ومصانع صغيرة ومراكز تجارية تحولت إلى مساجد، بل إن أحد المساجد أقيم في ما كان يشكل سابقاً حماماً عاماً مؤلفاً من أربعة أدوار. ومع حلول أواسط الثمانينيات، تم بناء عدد من المساجد الجديدة كان أبرزها على الأرجح المركز الثقافي الإسلامي الذي شُيِّد على الطراز الإيراني عند مرفأ بحيرة ألستر Alster في هامبورغ وبات يشكل إلى حد ما مركزاً سياحياً. أما في برلين، فأعيد ترميم المسجد القديم في ويلمرسدورف Wilmersdorf فيما شيِّدت مساجد ومراكز إسلامية في آخن Aachen وميونخ بتشجيع من مجموعات ألمانية اعتنقت الإسلام. وبحلول العام ٢٠٠٠، كانت البلاد تضم أكثر من ستين مسجداً بني العديد منها لهذه الغاية تحديداً، وما يزيد عن ٢٠٠٠ مكان آخر تستخدم بشكل منتظم للعبادة والصلاة.

عندما بدأ الأتراك يفدون بأعداد كبيرة إلى ألمانيا، كانت شبكة صغيرة من الجمعيات الإسلامية تجمع أشخاصاً من مختلف الجنسيات وضمناً من الألمان. كذلك نشطت بعض المجموعات الصوفية التي حاولت أن تتخذ طابعاً دولياً في سياق بحثها عن موظفين من أوساط المثقفين الشباب. ويُقال إن أفكار الهندي عنايات خان Inayat Khan تركت أثرها البالغ في استقطاب الشباب من الألمان في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وقد تأثر المشهد في برلين لوقت طويل بالحضور الطاغي لصلاح عيد الذي نجح في توحيد مجموعات صوفية عدة وغيرها في محاولة

منه للتعاطي مع السلطات في المدينة من خلال إسلام موحّد. لكن التجمع تشتت إثر وفاته. وفي مختلف الأحوال، فقد تفوق تنامي المنظمات الإسلامية التركية على الفرق الصوفية الأولى. فبرز أنصار النقشبندية لبعض الوقت، وإن كانوا قد اضطروا كمنظمة إلى الانكفاء، وانحصر تأثيرهم في السنوات اللاحقة تحديداً من خلال العلاقات النقشبندية للمسؤولين في المنظمات التركية.

كانت المجموعات الإسلامية التركية الأكثر نشاطاً حتى أواخر السبعينيات هي تلك المرتبطة بحركات ممنوعة في تركيا أو لا تلقى ترحيباً من قبل الحكومة التركية. وكان أبرز هذه الجمعيات جمعية المراكز الثقافية الإسلامية في أوروبا والمعروفة في ألمانيا باسم Verband islamischer Kulturzentren e.V. وكانت هذه الجمعية، ومقرها الرئيس في كولونيا، تشكل الفرع الأوروبي للحركة السليمانية التي كان نشاطها كجمعية محظوراً آنذاك في تركيا. وقد تمكنت هذه الجمعية عندما بلغت أوجها في العام ١٩٨١ من أن توسع نطاق سيطرتها من كولونيا إلى ١٨٥ جمعية من جمعيات المساجد وأربعة وعشرين «تجمعاً أخوياً». وعلى الرغم من أن المساجد الأعضاء انتظمت في جمعيات مسجلة، إلا أن السيطرة المركزية لكبير الأئمة في كولونيا كان لافتاً. وفي خلال السبعينيات، شكل كبير الأئمة نموذجاً يؤكد على الإسلام التركي الذي شدد على نمط مدارس تعليم القرآن الكريم كما أراده مؤسس الحركة في تركيا. وكان كبير الأئمة يكتب في بعض الأحيان باللغة التركية في صحيفة «الأناضول» *Anadoula* مهاجماً الكنائس والنظام الألماني، ما أدى إلى إطلاق الاتحادات التجارية الألمانية حملة حظيت بدعم الاتحاد التركي للعمال في ألمانيا **FIDEF** ودعت إلى حظر نشاط المراكز الثقافية الإسلامية. وانتهى الأمر بأن تلقى الإمام تعليمات من القيادة السليمانية في تركيا تسأله فيها أن يخفف من حدة تصريحاته. وبعد مرور فترة وجيزة، تم استدعاء الإمام إلى تركيا. وفي خلال الثمانينيات، اعتمدت القيادة مقاربة بناءة أكثر للعمل مع المؤسسات الألمانية، غير أنها سرعان ما استأنفت نشاطاتها العلنية ضد الإسلام الرسمي في تركيا مشددة على نحو أكثر صراحةً غلى طابعها الصوفي، ما جعلها تظل موضع ارتياب السلطات الألمانية أيضاً. وكانت الجمعية قد بدأت أيضاً بتدريب الأئمة في مقرها الرئيس في كولونيا.

كذلك نشطت مجموعة أخرى أقل حجماً تمثلت بالجماعة الإسلامية «الرؤية الوطنية في أوروبا» Avrupa Milli Görüs Teskilati التي زعمت في أوائل الثمانينيات أنها تحظى بدعم خمسين في المئة من المسلمين في برلين. وقد تميزت هذه المجموعة بموقفها المناهض للمجتمع الألماني والسياسة التركية، وصار يُنظر إليها في السبعينيات كحركة وثيقة الصلة بحزب الإنقاذ الوطني التركي الذي يتزعمه نجم الدين أربكان Necmettin Erbakan. وفي خلال الثمانينيات، انفصلت إحدى المجموعات عن هذه الحركة لتشكل مجموعة مستقلة تبدي تعاطفاً مع توجهات القيادة الثورية في إيران. لكن هذه المجموعة التي عُرفت باسم قائدها كمال الدين قبلان بدأت تتشتت إثر اختفائه في أواسط التسعينيات. وفي أعقاب أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر العام ٢٠٠١، عمدت السلطات إلى حظر نشاطها (راجع الفصل العاشر). في غضون ذلك، تنامت الحركة الأصلية لتصبح واحدة من الحركات الأبرز والأكثر أهمية بين المجموعات التركية، ليس في ألمانيا وحدها إنما في سائر أنحاء أوروبا. والواقع أن تزايد الدعم الذي حظيت به هذه الحركة عكس نمو حزب الرفاه في تركيا، وهو حزب تزعمه أيضاً أربكان الذي عُيِّن لبعض الوقت رئيساً لمجلس الوزراء قبل أن تجبره قوات الجيش على التنحي وتحل الحزب في العام ١٩٩٧. أما في ألمانيا، فلم تسعَ الجماعة الإسلامية «الرؤية الوطنية في أوروبا» وراء طموحات سياسية محلية، بل حصرت نشاطاتها في توفير خدمات ثقافية وتعليمية ودينية للجالية. لكن هذا التوجه لم يمنع قوى الأمن الداخلي من الاستمرار في مراقبة نشاطاتها. وفي تلك الأثناء، أصبح بالإمكان التعرف على تيار جديد ظهر في أوساط الأعضاء المثقفين الأصغر سناً الذين تحولت اهتماماتهم عن الشؤون التركية المحضة إلى الانخراط في الأولويات الألمانية. وانطلاقاً من هذا التوجه، أظهر هؤلاء ميلاً إلى تفعيل العلاقات مع المجموعات التي تتبنى أفكاراً مشابهة عبر الحدود العرقية والوطنية. وقد انعكس هذا الواقع أيضاً في تزايد مجموعات الشباب والنساء في الفروع المحلية للجماعة الإسلامية «الرؤية الوطنية في أوروبا».

في ثمانينيات القرن العشرين، ادعت حركة النور Nurculuk الإشراف على ٢٨ جمعية أطلقت عليها اسم «المدارس». والواقع أن المناصرين الأوائل لهذه الحركة

ظهروا في ألمانيا قبل الهجرة التركية بوقت طويل، بل إن مؤسس الحركة أقام لبعض الوقت في برلين بعد أن أطلق سراحه من معسكر روسي لأسرى الحرب في أعقاب الحرب العالمية الأولى. لكن نشاط حركة النور لم يتبلور في إطار منظم إلا في السبعينيات. وبالإضافة إلى تعليم الجالية الإسلامية، نشطت حركة نوركولوك على وجه الخصوص في مجال النشر. أما على المستوى السياسي، فقد ظلت الحركة بعيدة عن الأضواء وبدا أنها لم تتورط بشكل فاعل في الصراعات السياسية التركية التي نشبت في أواخر السبعينيات، وإن كانت قد استغلت قاعدتها الألمانية لتوسع نطاق نشاطاتها التعليمية والدينية في تركيا. وفي خلال الثمانينيات، تبين أن جهود بعض المدربين من أتباع الحركة أثمرت نجاحاً في أوساط الأتراك العائدين إلى تركيا.

هذا ويتجلى مشهد مختلف كل الاختلاف يمكن رصده عبر مراقبة الطائفة التركية Alevi (التي لا ينبغي الخلط بينها وبين الطائفة العلوية أو النصيرية في سوريا). وقد يزعم بعض أنصار هذه الجماعة في ألمانيا أنهم يشكلون ٢٥ في المئة من مجموع المهاجرين الأتراك. وعلى الرغم من أن هذه النسبة لا تخلو من المبالغة، إلا أن أنصار هذه الطائفة يشكلون على الأرجح أقلية هامة. وجدير بالذكر أن تنظيم الطائفة يرتكز بمجمله إلى الهيكليات العائلية والعشائرية التي تتميز برؤيتها الأكثر تساهلاً للموجبات الدينية الأخلاقية مقارنةً بالمذاهب السنية التقليدية التي تتبنى في هذا السياق موقفاً صارماً. فالنساء من أتباع هذه الطائفة يتمتعن بحرية أكبر في التحرك وبمقدرة أكبر على تنظيم شؤونهن الحياتية. وباعتبار أن الحياة الدينية لأتباع هذه الطائفة لا تقتضي بالضرورة توافر مساجد (ذلك أن العبادة لدى هذه الطائفة ترتكز إلى أحد أشكال الذِكر، وهو الطقس المميز للطريقة البكتاشية) أو مدارس تعليم القرآن الكريم، يصعب التعرف إلى أتباع هذه الطائفة من خلال مظاهر الحياة المنظمة للمسلمين في ألمانيا. والواقع أن إحدى الدراسات التي نُشرت في العام ١٩٨٨ وتمحورت حول هذه الطائفة لم ترصد وجود أكثر من منظمة واحدة تابعة لها. ويُضاف إلى أسباب «احتجاب» أتباع هذه الطائفة ارتياب الحركات السنية بهم باعتبارهم من المهرطقين، وأيضاً السلطات التركية التي لا تثق بولائهم لتركيا.

والواقع أن ما عزز شكوك السلطات التركية هو أن العديد من أتباع هذه الطائفة من الأكراد. وفي ظل هذه الشكوك، آثر أتباع هذه الطائفة أن يحتجبوا عن الأضواء لوقت طويل. لكن في خلال التسعينيات، انعكس تنامي اعتداد هذه الطائفة بنفسها في حضورها العلني في ألمانيا.

وفي السبعينيات، تضاعفت حدة التوترات بين الجماعات التركية بموازة التوترات التي شهدتها تركيا نفسها. وبالإضافة إلى نشاط المنظمات الإسلامية، بدا اتحاد العمال التركي أكثر فعالية، سيّما وأن الأساتذة الأتراك الذين تم توظيفهم لتعليم أبناء الجالية التركية في المدارس الألمانية لغتهم وثقافتهم الأم انضموا إلى الاتحاد العمالي في حملة دعم التقاليد العلمانية في الجمهورية الكمالية العلمانية. وبالإضافة إلى المجموعات الكردية الراديكالية، برزت مجموعات صغيرة إنما ناشطة من الماركسيين اليساريين. ومع تقدم الحركة التي اتجهت في تركيا نفسها نحو مزيد من الوعي لضرورة إعادة أسلمة البلاد واصطدامها بالرد العلماني، تحولت الجاليات التركية في ألمانيا إلى قاعدة لمختلف أطراف النزاع المتنامي. آنذاك، بدا توسع نطاق النزاع داخل ألمانيا مسألة اعتيادية.

كان العام ١٩٨٠ عاماً حاسماً. فقد أدى انتصار الثورة الإسلامية في إيران إلى تشجيع الحركات الإسلامية على إطلاق المزيد من الحملات. وفي أيلول/ سبتمبر، استولت القوات التركية المسلحة على السلطة. وفي سياق تدعيم نفوذ النظام الجديد، كان لا بدَّ من فرض السيطرة على جاليات المهاجرين. وتحقيقاً لهذه الغاية، تم اللجوء إلى أساليب متنوعة كان أبرزها تنظيم الإسلام. وقد ساعد على ذلك اتفاق الحكومتين الألمانية والتركية على ضرورة التعاون في هذا المجال. وفي هذا الإطار، لجأت السياسة الدينية التركية إلى سلاحها الأمضى «ديانات»، أي «وزارة الشؤون الدينية» التابعة لديوان رئيس الوزراء.

زُعم أن السياسة الدينية للحكومة العسكرية وللحكومة التي أعقبتها تشكل في الواقع استمرارية لسياسة التحرك باتجاه تسوية بين العلمانية الصرفة والإسلام كانت قد بدأت في الأربعينيات. وبالتالي، فإن ما حدث في ألمانيا منذ العام ١٩٨٠ شكل امتداداً لهذه السياسة من تركيا إلى ألمانيا. وفي العام ١٩٧٢، أنشأت وزارة «ديانات»

قسماً للشؤون الخارجية. وبحلول العام ١٩٨١، انحصر عدد المسؤولين الدينيين الذين تم إرسالهم إلى أوروبا بثمانين مسؤولاً فقط، في حين أن العدد الإجمالي للمساجد التركية كان قد ارتفع إلى نحو ألف مسجد. وفي أواخر السبعينيات، أقيمت في ألمانيا مساجد جديدة مرتبطة بوزارة «ديانات».

وفي أعقاب الانقلاب العسكري الذي وقع في أيلول/سبتمبر العام ١٩٨٠، سارع المسؤولون في وزارة «ديانات» في أنقرة إلى اعتماد سياسة تقتضي موافقة الوزارة المسبقة على أسماء الأئمة والمعلمين الدينيين الذين يكلفون بخدمة الجاليات التركية في الخارج. والواقع أن بلوغ هذا النوع من الترتيبات بدا أكثر سهولة في ألمانيا منه في الدول الأوروبية الأخرى المعنية. وفي هذا الإطار، أنشأت «ديانات» في العام ١٩٨٢ فرعاً ألمانياً لها في كولونيا عُرف باسم فرع ديانات الألماني للشؤون الإسلامية التركية Diyanet Isleri Türk-Islam Birligi or DITIB. وشرع هذا الفرع يبسط نفوذه على مختلف المساجد التركية في البلاد.

أما مدى ترحيب الجالية التركية بهذه الخطوة، فيبقى موضع شك إلى حد ما. فقد أظهر استطلاع أجري في أوائل الثمانينيات أن نحو ثلثي الأتراك في برلين لم يبدوا اهتماماً بإقامة علاقات مع منظمات مثل السليمانية أو «الرؤية الوطنية». كما أظهر استطلاع آخر أُجري في الفترة نفسها أن النسبة ذاتها من الأتراك كانوا يؤدون الصلوات في المساجد على نحو منتظم إلى حد ما، ويعتبرون أن تحصيل أطفالهم للتعليم الديني مسألة مهمة. وبالتالي، فإن إمكانية الارتباط بالمساجد وإيجاد مدارس لتعليم القرآن يصعب ربطها على نحو وثيق بحركات متورطة في النشاطات المعادية للحكومة، بدت مغرية.

مع بلوغ العقد نهاياته، كان قد تمّ إنشاء مساجد عدّة مرتبطة بفرع ديانات الألماني للشؤون الإسلامية التركية. وفي حين كان بعض هذه المساجد جديداً، انتخب أعضاء المساجد القديمة قادة يؤيدون توجهات فرع ديانات الألماني للشؤون الإسلامية التركية. وبالتالي، لم يكن مستغرباً أن يتحول نظام المساجد من جمعية إلى مؤسسة يتلاقى مجلس الأمناء فيها مع مجلس أمناء المكتب الرئيس لفرع ديانات الألماني للشؤون الإسلامية التركية في كولونيا. وهذا يعني أن فرع ديانات الألماني

للشؤون الإسلامية التركية لم يكتفِ بتوسيع دائرة نفوذه فقط، وإنما حال أيضاً دون عكس هذا النفوذ أو إبطاله. وبحلول العام ١٩٨٤، أشارت التقديرات إلى أن ٢٠٠ إلى ٢٥٠ من المساجد في ألمانيا باتت مرتبطة بفرع «ديانات». ومع وصول العقد إلى نهايته، انضوى ما نسبته نصف إلى ثلثي المساجد التركية تحت لواء فرع ديانات الألماني للشؤون الإسلامية التركية. وبعد مرور عشر سنوات، تجاوز عدد المنتسبين إلى الجمعيات المرتبطة بفرع ديانات الألماني للشؤون الإسلامية التركية مجمل عدد المنتسبين إلى مختلف الجمعيات الإسلامية الأخرى. وانطلاقاً من الارتباط الرسمي بالدولة التركية والارتياب الشعبي بالجماعة الإسلامية «الرؤية الوطنية في أوروبا» والسليمانية، شرع الرأي العام الألماني يميل إلى اعتبار فرع ديانات الألماني للشؤون الإسلامية التركية بمثابة الشريك الطبيعي للسلطات الألمانية.

ولا بد من الإشارة إلى أن قيادات هذه المنظمات المختلفة تورَّطت أكثر من مرة في صراعات جدية متبادلة. وكانت هذه الصراعات تعبّر عن نفسها أحياناً بشكل علني، فتنتقل أصداؤها إلى الجمهور. وكثيراً ما كان يصعب تنظيم لقاءات – حتى على المستوى الوطني– حيث تبدي القيادات المتنافسة استعدادها للمشاركة في البرنامج السياسي نفسه. إنما في غالب الأحيان، بدا الوضع مختلفاً على المستوى المحلي. فلم يكن أمراً مستغرباً أن تضم لجان المساجد المحلية أعضاءً من منظمات مختلفة، حتى وإن كانت جمعية أحد المساجد معروفة بارتباطها بإحدى الحركات المتنافسة. هذا وكان بالإمكان أن تضم اللجنة في الوقت نفسه أعضاء من «ديانات» وأعضاء من الحركات المحظورة في تركيا يتشاركون العمل ضمن اللجنة الواحدة.

في خلال الثمانينيات والتسعينيات، نمت هذه الظاهرة من الحدود المتداخلة بشكل ملفت. وفي ما يخص الطرف التركي، يبدو أن التدريب الفقهي الذي يشكل شرطاً مسبقاً للعمل في «ديانات» يغري النساء والشبان الذين يتمتعون بوعي إسلامي ويعتبرون أنفسهم في العادة مناصرين لإحدى الحركات الإسلامية، ولا سيّما السليمانية و«الرؤية الوطنية». والواقع أن هؤلاء الأئمة لم يجدوا – لدى استقرارهم في ألمانيا أو في أي دولة أوروبية أخرى تضم جاليات تركية – صعوبة تذكر لجهة نسج علاقات شخصية مع الأتباع المتعاطفين، وهي علاقات قد يبدو من الصعب

على المسؤولين في كولونيا أو أنقرة أن يراقبوها. ولعل شكل الرقابة الوحيد تمثل بوجوب أن يعود هؤلاء المسؤولون إلى بلادهم بعد مرور خمس سنوات، وذلك بموجب الاتفاق المبرم بين أنقرة وبرلين. أضف إلى ذلك أن السياسة الألمانية الرسمية التي كانت تقتضي بألا يُسمح بدخول أئمة لم يحظوا بموافقة مسبقة من الحكومة التركية دفعت الناشطين في الحركات الإسلامية إلى استقطاب أئمة من الذين خضعوا للتدريب التركي الرسمي وبالتالي استقدامهم إلى ألمانيا عبر القنوات الرسمية، ما شكل نوعاً من أنواع التسلل.

وبالإضافة إلى الحركات التركية، برز عدد من التجمعات الناشطة في حلقات أخرى، ربما كان أشدها نفوذاً جمعية المسلمين الناطقين باللغة الألمانية التي ضمت أيضاً الألمان معتنقي الإسلام وأبناءهم. وصحيح أن هذه التجمعات كانت تنظم نشاطات كلية، لكنها ركزت بشكل خاص على المراكز الإسلامية في آخن وميونخ. وكانت هذه المراكز قد تأسست بفضل جهود مجموعات من الطلاب ومعتنقي الإسلام الذين أبدوا تعاطفاً مع أفكار الأخويات الإسلامية المصرية والسورية. وفيما راحت كل مجموعة تنظم مؤتمرات وتجمعات خاصة بها، انخرط أعضاؤها الفرديون بشكل فاعل في الشؤون الإسلامية المحلية بغض النظر عن ولاءاتهم السياسية أو الإيديولوجية أو العرقية.

ولا بد في هذا السياق من التوقف عند المسلمين من أصل ألماني. فقد كان للمسلمين الألمان دور بارز في إرساء أسس الإسلام تجاوز من بعيد الأدوار المماثلة التي اضطلع بها المسلمون في أي دولة أوروبية أخرى. فعلى مر سنوات عدة، أدرك الأتراك الراغبون في العيش وفقاً للنمط الإسلامي أن عليهم طلب المساعدة في هذا الإطار من المسلمين الألمان. أما التاريخ العلماني للجهورية التركية، فأثبت أن المثقفين من الأتراك الذين قصدوا ألمانيا لم يبدوا أي رغبة في التماثل مع الإسلام. وبالتالي، لم يشكل هؤلاء مصدر قيادة قادرة على لعب دور الوسيط في المجتمع الألماني. وإذ ذاك، اضطلع المسلمون الألمان الكثر بهذا الدور الذي لا يزال قائماً على الرغم من توجه مجموعات المسلمين الأتراك إلى تأسيس قياداتها الكفوءة الخاصة.

وفي ظل التوترات التي نشأت بين المجموعات على مر السنين، وتفاقمت حدتها بسبب الاختلاف حول ضرورة توفير التعليم الديني باللغة التركية أو الألمانية - وهي مسألة سنناقشها في مرحلة لاحقة - لم يكن مستغرباً ألا تفضي المساعي لإنشاء اتحاد إسلامي شامل إلى نتيجة مثمرة. فقد فشلت المحاولات المختلفة التي بذلت أكثر من مرة في هذا الاتجاه على المستويين الوطني والمحلي. وكان آخر هذه المحاولات تأسيس المجلس الإسلامي لألمانيا الغربية وبرلين في العام ١٩٨٧، وهو مجلس ضم العديد من المجموعات التركية المستقلة وأنصار حركة Alevi والمجمع الإسلامي العالمي والإدارة الروحية للاجئين المسلمين. لكن المجلس تداعى بسبب الخلافات حول الموقف الواجب اتخاذه من منهج التعليم الديني الإسلامي في منطقة فستفاليا التابعة لرينانيا الشمالية.

لعل الإنجاز الأبرز تمثل باتحاد برلين الإسلامي الذي تأسس في العام ١٩٨٠ بمبادرة من الجماعة الإسلامية «الرؤية الوطنية» وبالتعاون مع عدد من المسلمين الألمان، علماً بأن الاتحاد يضم أيضاً عدداً من المجموعات النسائية والمساجد الفردية وجمعيات مستقلة عن «الرؤية الوطنية»، بالإضافة إلى بعض الجمعيات الطلابية.

لا بد من الإشارة إلى أن انعدام الوحدة شكل واحداً من الأسباب التي أفضت إلى فشل أي منظمة إسلامية في أن تُعتبر جمعية خاضعة للقانون العام. أما أول طلب لنيل مثل هذا الاعتراف، فتقدم به في العام ١٩٧٩ المركز الإسلامي الثقافي للحركة السليمانية في كولونيا. آنذاك، رُفع الطلب إلى الولاية الإقليمية في فستفاليا التابعة لرينانيا الشمالية وجاء الرد على شكل توافق غير رسمي بين الولايات الاتحادية على التنسيق لبلورة الردود على مثل هذه الطلبات. أما طلب المركز الإسلامي الثقافي للسليمانية، فتم رده من قبل الجهات المعنية، كما تم رد طلب مماثل تقدم به بعض مرور بضع سنوات اتحاد برلين الإسلامي. ولا شك في أن انعدام الوحدة بين المجموعات الإسلامية شكل واحداً من الأسباب التي أفضت إلى إعطاء مثل هذه الردود السلبية. فالقانون الألماني الخاص بالاعتراف بالجمعيات كان ينص على أن يمنح مثل هذا الاعتراف للمؤسسة أو المنظمة التي تمثل من حيث عضويتها وبنيتها

الداخلية شريحة كبيرة من الجماعة المؤمنة التي تدعي تمثيلها. ومن الضروري أيضاً أن تتمتع المنظمة بطابع الاستمرارية وأن تلتزم العمل بموجب أحكام القانون الأساسي. وجدير بالذكر أن هذين الشرطين الأخيرين طرحا المزيد من المشاكل. فالاستمرارية تشكّل عاملاً نوعياً يصعب إثباته نظراً إلى العمر القصير نسبياً للمنظمات المعنية. أضف إلى ذلك أن استمرار ألمانيا على المستوى الرسمي في إنكار واقع الهجرة والاستيطان يسمح للسلطات بأن تشكك في ديمومة المنظمات الإسلامية. وقد يشك المرء بما يذهب إليه بعض رجال القانون في افتراضهم بأن الاعتراف قد لا يكون أمراً حكيماً – نظراً لما قد يظهر من تعارض بين الإسلام والقانون الأساسي- وربما يرى أن هذه الفرضيات هي نفسها غير حكيمة، وفي ذلك إشارة إلى عدم المساواة بين الجنسين، وإلى الولاء المفترض لسلطات أخرى غير القانون الأساسي. والواقع أن هاتين المسألتين قد تشكلان موضع بحث في ما يخص الأبرشيات الكاثوليكية الرومانية مثلاً، علماً بأن هذه الأبرشيات تحظى بالاعتراف المطلوب.

أما الأتراك الذين حرموا حتى أواخر التسعينيات من الحصول على الجنسية الألمانية، فكان لزاماً عليهم أن يجدوا سبلاً أخرى للتأثير على المسار السياسي الألماني. لكنهم لم يحققوا إلا نجاحاً هامشياً. وفي الثمانينيات، دارت نقاشات جامعة حول ما إذا كان يجب السماح للأجانب بالاقتراع في الانتخابات المحلية، غير أن هذه الإمكانية استُبعدت أخيراً بموجب حكم صدر في العام ١٩٩٠ عن المحكمة الدستورية التي اعتبرت أن إعطاء مثل هذا الحق بالتصويت مسألة غير دستورية. في المقابل، نجح الأتراك في اكتساب بعض النفوذ عبر منظماتهم وتحديداً لا بل وبشكل حصري عبر المنظمات الكمالية. فالاتحادات العمالية التركية نشطت على نحو ملحوظ في ألمانيا، ونسجت علاقات تعاون وثيقة مع مثيلاتها الألمانية. وجرى استغلال هذه العلاقات بنجاح في خلال السنوات التي أعقبت الانقلاب العسكري في أيلول/سبتمبر ١٩٨٠ عندما نجحت الاتحادات التركية في تعبئة شركائهم الألمان ضد المنظمات الإسلامية ونشاطاتها المتمحورة حول المساجد ومدراس تعليم القرآن التابعة للحركة السليمانية.

هذا وقد عمدت الكنائس البروتستنتية والكاثوليكية على حد سواء إلى إرساء بنى

مهمتها تعليم جماعات المصلين التابعة لها وبناء علاقات مع المنظمات الإسلامية. وفي أواخر السبعينيات، عيَّن اتحاد الكنائس البروتستنتية (EKD) مسؤولاً خاصاً لاضطلاع بهذه المهمة. وبحلول أواخر العقد التالي، كانت مجمل الكنائس الإقليمية قد حذت حذوه. كذلك أسّست أخوية الآباء البيض في العام ١٩٧٩ مركزاً للتوثيق والمعلومات CIBEDO أوكلت إدارته رسمياً بعد عقد من الزمن إلى مجمع المطارنة. في تلك الأثناء، كان فريق عمل مسلم ـ مسيحي (ICA) يضم ممثلين عن الكنائس وعن المجموعات الإسلامية الرئيسة يجتمع بشكل دوري. وفي الثمانينيات، شارك المسلمون، بدعوة من الكنائس البروتستنتية، في برامج التجمع الكنسي الشعبي الذي يُقام مرة كل سنتين (Kirchentag). وفي أواخر هذا العقد، خطت الكنيسة الكاثوليكية خطوات مماثلة، لا بل وحذت حذو الفاتيكان في تهنئة المسلمين رسمياً بمناسبة حلول شهر رمضان وعيد الأضحى. ويبدو أن الكنيسة البروتستنتية تبنت هذه المبادرة في أواخر الثمانينيات على الرغم من معارضة بعض الأفراد.

التعليم

لا بدَّ من النظر إلى التعليم في النطاق الألماني انطلاقاً من ثلاث دوائر على الأقل هي حضانات الأطفال، وتعليم اللغة والثقافة الأم، والتربية الدينية في المدارس الرسمية والمدارس القرآنية على حد سواء. فضلاً عن ذلك، من الضروري ألا يغيب عن الأذهان أن مسؤولية التعليم تقع على عاتق الولايات الإقليمية وليس على عاتق الحكومة الفيدرالية. وصحيح أن وزراء التربية في مختلف الولايات يلتقون في مؤتمرات دورية للتنسيق في ما بينهم، لكن هذا الواقع لم يحل دون تفاقم الاختلافات في السياسات المتبعة بعيداً عن الاختلافات في التربية الدينية التي تفرضها أحياناً الاختلافات في دساتير الولايات.

ازداد عدد حضانات الأطفال في كافة المدن الكبرى في ألمانيا، بما في ذلك برلين. وتبيّن لهذه الحضانات أن الأطفال المسلمين، وخصوصاً الأتراك، باتوا يشكلون الأكثرية فيها. وجدير بالذكر أن الكنائس البروتستنتية والكاثوليكية تدير بالتعاون مع سلطات الدولة وبتمويل منها نحو ٨٠ في المئة من حضانات الأطفال.

وقد طرح الحضور التركي والإسلامي مجموعة مطالب تتعلق بالتربويين العاملين في هذه الحضانات وبنظامها التربوي، وتتوافق إلى حد ما مع الوضع العام للمدارس. وإذ ذاك، أُخضع الأساتذة للتدريب وجرى في بعض الأماكن تكييف السياسات التربوية. لكن إحدى أكبر المشاكل التي واجهتها دور الحضانة الخاضعة لرعاية الكنيسة تمثلت بواقع أن مسؤولية اختيار الأساتذة وتوظيفهم تقع على عاتق الوكالة الكنسية المسؤولة، في حين أن تمويل هذه الحضانات ينبثق عن الحكومات.

في العادة، تهدف هذه الوكالات إلى توفير تعليم مسيحي لأطفال الحضانات. وقد انعكس هذا الواقع من جهة في اضطرار دور الحضانة إلى إجراء تغيير مميّز في لهجتها التربوية، وهو تغيير نجحت بعض الحضانات دون غيرها في التكيف معه. في المقابل، اتجه محامو الكنائس إلى تبني وجهة نظر مفادها أنه لا يمكن لدور الحضانة والمدارس أن توظف أساتذة ينتمون إلى مذاهب دينية أخرى للعمل بدوام كامل لديها. وقد نجحت وجهة النظر هذه من الناحية العملية في الحؤول دون توظيف المربين الأتراك عموماً. وعلى الرغم من أن رؤساء الكنائس البروتستنتية والكاثوليكية تبنوا رسمياً وجهة نظر تقضي بضرورة أن تحترم دور الحضانة التابعة لها ثقافة الأتراك وغيرهم من المسلمين، إلا أن إيجاد السبل القانونية لمعالجة هذه المسألة لم يتجلَّ إلا في التسعينيات.

وقد جرى في الواقع إنشاء بعض الحضانات الإسلامية، لكن هذه الأخيرة لم تخرج عن إطار هذه الجمعية الإسلامية أو تلك. وبناءً عليه، جرى النظر إلى هذه الحضانات على أنها مجرد مبادرات خاصة، فحُرمت بالتالي من التمويل الرسمي.

أما في المدارس، فجرى التركيز على إنشاء بنى لدعم الأطفال الأتراك، وأوكلت هذه المهمة إلى الولايات بالتعاون مع السلطات التركية، علماً بأن هذا التعاون تبلور في صيغ مختلفة. وفي هذا السياق، وفرت الولايات كافةً تعليماً مكملاً للغة الأم من خلال أساتذة أتراك تدربوا وتمرسوا في تركيا. ففي أقاليم بافاريا Bavaria، وهسن Hessen، وسكسونيا السفلى Lower Saxony، وفستفاليا التابعة لرينانيا الشمالية North-Rhine-Westphalis ورينانيا بالاتينا Rhineland-Palatinate، تولت وزارات التربية إدارة هذا التعليم التكميلي واستخدمت لهذه الغاية مدرسين من الأتراك

غالباً ما كانت تستقدمهم من تركيا للعمل بعقود محدودة الأمد. أما الأقاليم الأخرى المتمثلة ببادن فورتمبرغ Baden-Württemberg، وبرلين، وبريمن Bremen، وهامبورغ، والسار Saarland وشلاسفيك-هولشتاين Schleswig-Holstein فقد اتفقت مع السلطات التركية على ترتيبات تتحمل هذه الأخيرة بموجبها مسؤولية تعليم اللغة الأم وتوظيف المعلمين واختيار البرامج ومناهج الدروس.

وجدير بالذكر أن التربية الدينية الإسلامية، إذا ما وجدت أصلاً في المدارس، اعتبرت عموماً جزءاً من هذا التعليم التكميلي. وفي أواخر الثمانينيات، جرى تخصيص ساعتين يومياً للتربية الدينية الإسلامية في بافاريا فقط حيث تولى هذه المسؤولية معلمون من تركيا يتمتعون بمؤهلات تركية في التعليم الديني عكفوا على مهمتهم بما يتماشى مع المناهج المعتمدة والكتب المستخدمة في المدارس التركية.

هذا وقد اعتمدت الولايات الإقليمية كافةً ترتيبات يتم بموجبها إعطاء دروس في التربية الدينية المسيحية في خلال ساعات الدراسة العادية. ويتولى هذه المهمة في العادة أساتذة عاديون، فيما يضطلع بها في بعض الأحيان وفي بعض الأماكن رهبان أو قساوسة خضعوا نوعاً ما للتدريب التربوي. وإذا كانت الموافقة على المستوى التربوي للأساتذة وعلى المناهج والكتب المستعملة تقع على عاتق السلطة التربوية في الحكومة المحلية، فإن مضمون المناهج والمستوى الديني للأساتذة يجب أن يحظى بموافقة سلطة الكنيسة.

الواقع أن مسألة اعتماد التربية الدينية الإسلامية كمادة منفصلة للتلميذ المسلم شغلت السلطات التربوية الألمانية والقيادات التركية منذ أواسط السبعينيات. وكادت الأمور في أواخر العقد تبلغ حد أزمة متفجرة، سيّما وأن السلطات التربوية راحت تقاوم المطالبة الإسلامية بالحصول على تسهيلات مماثلة لتلك التي تحصل عليها الكنائس، فيما شهدت مدارس تعليم القرآن المرتبطة بالمساجد نمواً هائلاً في المقابل. ومع انفجار الأزمة السياسية في تركيا وامتداد انعكاساتها إلى ألمانيا حيث نُظِّمت تظاهرات ووقعت أحداث لم تخلُ من العنف، ارتفعت أصوات العديد من الألمان ومن العلمانيين الأتراك مطالبة بمنع مثل هذه المدارس، وخصوصاً تلك المرتبطة بالحركة السليمانية. وفي أواخر العام ١٩٨٣ جرى تقديم عرائض لمجالس

النواب في الأقاليم للمطالبة بإقفال هذه المدارس بحجة أنها تتعارض مع القانون الألماني الأساسي.

رداً على هذا التحرك، وتحديداً في بعض الأقاليم التي لم تكن قد اعتمدت النموذج بعد، جرى التعجيل في اعتماد شيء من التربية الدينية الإسلامية للأطفال ضمن الساعات الإضافية. إنما بدا جلياً أن هذا الحل لم يرضِ المجموعات التركية الإسلامية المستقلة عن الحكومة التركية، ولم يكن بالتأكيد الحل الناجع للمسلمين من غير الأتراك. وإذ ذاك، لم تتحقق حتى الأهداف الدنيا لهذا النموذج، خصوصاً وأن العديد من الأساتذة الأتراك كان متعاطفاً مع التقاليد العلمانية الكمالية، فلم يكن بالتالي موضع ثقة الكثيرين من الأهالي المسلمين. وجدير بالذكر أن إقليم بريمن عجز حتى عن التقدم نحو هذه الخطوة البسيطة لأن دستوره يتضمن مادة تنص على أن الكتاب المقدس المسيحي وحده يمكن أن يُعتمد في دروس غير طائفية في مدارس الإقليم.

في المقابل، حاول إقليمان محليان اعتماد مقاربة بنّاءة أكثر لجهة توفير نوع من التربية الدينية الإسلامية يمكن لها أن تخفض من حدة شبه الاستئثار الذي تمارسه المدارس القرآنية. ففي هامبورغ، وبمعزل عن أي تربية إسلامية يمكن أن تُقدم من خلال تعليم اللغة الأم الذي تشرف عليه القنصلية التركية العامة، خصصت السلطات التربوية على مر بضع سنوات في أواسط الثمانينيات، وعلى أساس تجريبي، ساعتين أسبوعياً للتربية الدينية الإسلامية للأطفال الأتراك. وقد جرى إعداد المناهج الضرورية لهذا الغرض تحت إشراف السلطات التربوية نفسها، كما جرى وضع الكتب في ضوء التجربة. ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الدروس يعطيها أساتذة أتراك يتلقون رواتبهم من سلطات هامبورغ التربوية التي تؤمّن لهم دورات تدريبية خاصة. وقد واصل هؤلاء الأساتذة التدريس بدوام جزئي بعد اكتسابهم الخبرة العملية الضرورية. وفي العام ١٩٨٧، تابع نحو ٢٠٠٠ طالب هذه الدروس غير الإلزامية.

كانت فستفاليا التابعة لرينانيا الشمالية الراعي لرد الفعل الأكبر على هذه الأزمة. ففي هذا الإقليم تعيش أكبر جالية إسلامية في الجمهورية الاتحادية، فضلاً عن أنه يشكل المقر الأوروبي الرئيس لكل من «السليمانية» و«ديانات». وقد عبّرت سلطات

الإقليم- وليس فقط وزارة التربية- علانيةً عن قلقها من ازدياد النشاطات السياسية المرتبطة بالمساجد وبالمدارس القرآنية. وجدير بالذكر أيضاً أن فستفاليا التابعة لرينانيا الشمالية كانت أول إقليم يضطر إلى التعامل مع طلب للاعتراف بالمنظمة الإسلامية كجمعية من جمعيات القانون العام.

وفي تقرير مطوّل نُشر في حزيران/ يونيو العام ١٩٨٠حول سياسة الإقليم تجاه الأجانب، قررت حكومة فستفاليا التابعة لرينانيا الشمالية الرد بطريقة «إيجابية وبناءة» على الأشكال «السلبية» و«غير الملائمة» في المدارس القرآنية. وكان لا بدَّ من التوصل إلى إنجاز هذا الهدف في سياق العودة باندفاع أكبر إلى الخصائص الثقافية والإسلامية للجالية، وعبر تقديم تربية إسلامية ملائمة من خلال البرامج المدرسية، وهذا يعني «نقل التربية القرآنية إلى المدرسة». وبتعبير آخر، كان لا بدَّ من اللجوء إلى المنافسة لحمل المدارس القرآنية على التوقف والإقفال.

لكن إنتاج مثل هذه التربية الإسلامية الرسمية لم يكن بالمهمة السهلة. فقوانين الإقليم تنص على وجوب تطبيق التعليم الديني بالتشاور مع المسؤولين الشرعيين في الدين المعني، غير أن مثل هذا التشاور لم يكن قائماً بالنسبة إلى الإسلام، أو بمعنى أدق برزت مطالب متنافسة في هذا الاتجاه قوبلت برفض الإقليم مطلب الاعتراف بإحدى المجموعات الكبرى. وقد نصح الإقليم بأن اعتماد تعبير religiöse Unterweisung بدلاً من التعبير الرسمي Religionsunterricht في تسمية المسألة من شأنه أن يشكّل مخرجاً لها. وجرى تشكيل فريق مهمة تحت قيادة متحدة بهدف وضع البرامج والمناهج الضرورية. وقد ضم الفريق خبراء من الألمان في التربية، بما في ذلك التربية الدينية، ومدرسين مسلمين وممثلين عن السلطات الدينية التركية الممثلة في ألمانيا، وخصوصاً فرع ديانات الألماني للشؤون الإسلامية التركية.

في العام ١٩٨٤، تمَّ إنجاز الوحدات الأولى لهذه المناهج على قاعدة ثلاثية. ومع حلول العام ١٩٨٧، كانت اللجنة المعنية قد فرغت من إعداد مناهج السنوات الأربع الأولى في المدرسة الابتدائية، بما في ذلك المواد الدراسية المصاحبة، كما جرى إعداد المدرسين المدربين لتعليم هذه المناهج والبرامج في المدارس. وقامت حكومة الإقليم بتوظيف هؤلاء المدرسين.

حاولت لجنة البرامج الحصول على دعم منظمات إسلامية متنوعة، تركية وغير تركية، ولكنها سرعان ما أدركت استحالة تحقيق هذه المبادرة. فقد سحبت معظم المنظمات التركية الإسلامية المستقلة دعمها، والسبب في ذلك يُعزى بشكل رئيس إلى أن ممثلين عن «ديانات» شاركوا عن قرب في الموضوع. أما المجموعات التي تمثل الألمان وقوميات أخرى غير التركية، فبقيت على تحفظها لأن تدريس المناهج كان سيتم باللغة التركية. هذا وأقدم عدد من ممثلي المسلمين الألمان على انتقاء المناهج من منطلقات تربوية ومنهجية. فساهمت هذه الحجج بتقريب أجل المجلس الإسلامي لألمانيا بعد مرور بضع سنوات فقط على تأسيسه. وقد استُقبلت المناهج نفسها بشكل متفاوت، مع ترحيب العديد من أهالي التلامذة الأتراك بها لأسباب يعود بعضها إلى أنهم وجدوا أن استقلالية التعليم تجعله خارج المشاحنات والمنافسات التركية ـ التركية.

ومع توحيد ألمانيا، ترددت الأقاليم الشرقية الجديدة في اعتماد أنموذج التعاون بين الدولة والكنيسة في رسم التربية الدينية وتقديمها. وفي العام ١٩٩٦، سنّ إقليم براندنبورغ Brandenburg قانوناً مهّد بواسطته لإجراء مناقشة عامة بدت حامية إلى حد ما حول موضوع: «أدوار الحياة، المعرفة الدينية وأخلاقياتها». وأجريت في إقليمي بادن فورتمبرغ وسكسونيا السفلى تجارب مع المقاربة المسكونية (في المسيحية) لبرامج التعليم الديني. وفي غضون ذلك، بلغت تجربة فستفاليا التابعة لرينانيا الشمالية حد قيام جامعة مانستر University of Münster بتعيين بروفسور لتدريب مدرسي التربية الدينية الإسلامية. ويبدو أن أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ نقلت النقاش حول التربية الدينية الإسلامية إلى العلن في مختلف أرجاء البلاد، فيما برزت تحركات سياسية في عدد من الأقاليم لجعل التعليم مفيداً ومتاحاً باللغة الألمانية، من خلال مناهج التعليم الأساسية وبالتعاون مع منظمات الجالية الإسلامية.

هذا وتوافرت فرصتان لإنشاء مدارس إسلامية، تمثلت إحداهما بتأسيس مدرسة ابتدائية في برلين بتمويل من المال العام، والثانية بتأسيس مدرسة ابتدائية ـ ثانوية مختلطة في ميونخ. فكان للمال العام مساهمة في كلا الحالتين، وإن اختلفت الطرق

بحسب الممارسات المختلفة في أقاليم الاتحاد. وتنشط في أنحاء مختلفة من البلاد على الأقل ستة معاهد للنساء، قام معظمها ببادرة من الجماعة الإسلامية «الرؤية الوطنية». وفي العام ١٩٩٥، افتتحت في بون أكاديمية الملك فهد. كذلك تقوم جمعية المراكز الثقافية الإسلامية في أوروبا Verband Islamischek Kulturzentren بإدارة مدرسة لتدريب الأئمة في كولونيا، فيما تقوم جمعيات مستقلة عدة بإدارة مدارس أخرى مماثلة.

الفصل الرابع

المملكة المتحدة

الهجرة والاستيطان

برز في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية اتجاه لوضع المهاجرين من ذوي الخلفية الإسلامية تحت عنوان عريض هو «مهاجرون «ملونون»». وإذ جرى تعميم التعبيرين، تبنتهما دول الكومنولث الجديد ومثيلاتها. والواقع أن هذا التوجه لا يخفي فحسب حقيقة أن هذه التعريفات العامة تشمل مهاجرين من جزر الكاريبي الإفريقية وبلدان جنوب آسيا وغيرها من المناطق، وإنما هو يخفي أيضاً الاختلافات الكبيرة في أصول المهاجرين وثقافتهم وديانتهم وطبقتهم وتربيتهم التي تتجلى ضمن الفروع الأساسية لهذه الفئات. وسأركّز بالتالي على المجموعات التي جاءت من بلدان إسلامية بكليتها أو بجزء منها.

قبل العام ١٩٦٢، كان بإمكان مواطني المستعمرات البريطانية والبلدان المنضمة إلى الكومنولث أن يدخلوا بريطانيا من دون قيود. والواقع أن الموجة الكبرى الأولى من المهاجرين الذين تدفقوا بعد الحرب العالمية الثانية بدأت في أواخر الأربعينيات وانطلقت من مختلف جزر الهند الغربية. أما الهجرة من شبه القارة الهندية، فقد سارت بشكل أبطأ، وكانت تقوم أساساً على مئات الرجال الذين خدموا في البواخر البريطانية في خلال الحرب، بالإضافة إلى عدد أقل من المهنيين والحرفيين. وفي الخمسينيات، قام «وكلاء السفر» من تلك الجاليات بإرساء مصالح وأعمال تجارية جنباً إلى جنب مع شبكات العائلات، وقاموا معاً بتسهيل هجرة نحو ١٠ آلاف رجل سنوياً من شبه القارة الهندية. وقد خفّض الانكماش الاقتصادي من معدلات الهجرة

في أواخر الستينيات، إلاّ أن وجود الشبكات كان يعني أنه يمكن، عند الضرورة وعندما يحين الوقت المناسب، تلبية احتياجات التعامل مع الارتفاع الحاد في معدلات الهجرة من شبه القارة الهندية.

يُعزى السبب المباشر في الارتفاع المفاجئ لدخول المهاجرين عامي ١٩٦١ و١٩٦٢ إلى توقع صدور قوانين جديدة تضع قيوداً على هذا الدخول. وبالفعل، جاء قانون الكومنولث للمهاجرين في العام ١٩٦٢ رداً على ازدياد النقاش العام حول مدى الرغبة في استقبال مهاجرين كثر من «الملونين». ولم يخلُ النقاش من عناصر واضحة تدل على العنصرية وترتبط بإدراك البريطانيين أن بريطانيا أخذت تخرج من موقعها الإمبريالي. وازدادت حرارة النقاش بفعل «أعمال الشغب العنصرية» التي اندلعت في العام ١٩٥٨، وخصوصاً في نوتنغ هيل Notting Hill (لندن) وفي نوتنغهام Nottingham. وفي خلال الأشهر الثمانية عشر التي استغرقها النقاش حول السياسة الواجب اتباعها في التعامل مع الهجرة، ومن ثم حول التشريع الملائم، تدفق المهاجرون بأعداد كبيرة من مختلف الأنحاء، وخصوصاً من شبه القارة الهندية، فيما ظلت سياسات الضبط والرقابة تفتقر إلى الفعالية. فقد لجأت شبكات المهاجرين إلى تطوير أساليب مضللة لخداع وسائل مراقبة الخروج التي كانت استُحدثت في بلدانهم. والواقع أن أكثر من نصف الباكستانيين الذين زاد عددهم عن ١٣٠ ألفاً، والذين وفدوا إلى بريطانيا حتى أواخر العام ١٩٦٧، جاؤوا بعد بدء العمل بإجراءات المراقبة التي كانت قد اعتمدت في الأول من تموز/يوليو ١٩٦٢. أما الآخرون، فوصلوا بغالبيتهم في خلال الأشهر الثمانية عشر التي سبقت هذا التاريخ. وفي ما يتعلق بالهنود الذين وصلوا نهاية العام ١٩٦٧، فإن خمسهم كان قد وصل بالفعل أواخر العام ١٩٦٠، أي قبل بدء النقاش الكبير حول الهجرة. والواقع أن هذا التأثير غير المقصود لقانون الهجرة لا يخلو من السخرية، سيّما وأن دراسات عدة أظهرت أن معدلات الهجرة في خلال الخمسينيات كانت ترتبط ارتباطاً مباشراً بترجيحات احتياجات التشغيل في سوق العمل العام في بريطانيا.

كانت بلدان المنشأ للمستوطنين الذين وفدوا من القارة الهندية محدودة للغاية. وكان المهاجرون من مسلمي غوجيرات Gujarat ينتمون إلى عائلات مارس أفرادها

المثقفون التجارة والحِرَف في المقاطعات الثلاث المجاورة بارودا Baroda وسورات Surat وبروش Broach. وغالباً ما كان لهؤلاء أقارب من سكان غوجيرات في شرق أفريقيا.

لكن أكبر المجموعات الإسلامية من شبه القارة الهندية جاءت من الباكستان، الغربي والشرقي معاً (وقد انفصل هذا الأخير في العام ١٩٧١ عن الباكستان وصار يُعرف ببنغلادش)، إنما هنا أيضاً من مناطق قليلة ومحدودة جداً. ففي الباكستان (القسم الغربي قبل ١٩٧١)، جاء الزخم الأكبر للهجرة من مناطق إقليم ميربور Mirpur الزراعي الأكثر فقراً والواقع شمالي كشمير، ومن إقليم كامبلبور الذي يقع شمال شرقي بنجاب. كذلك جاءت أعداد أقل من المهاجرين من مناطق فرونتير بروفنس Frontier Province الواقعة في الجهة الشمالية الغربية والمجاورة للحدود الأفغانية. وفي ما يتعلق بميربور، فإن السبب الإضافي الذي ساهم في زيادة عدد المهاجرين تمثل بالتمزق الذي سببه مشروع سد مانغلا Mangla الذي بدأ في العام ١٩٦٠ وكان من المفترض أن يفيض على ٢٥٠ قرية. أما في شرق الباكستان (لاحقاً بنغلادش)، فتمثل منبع الهجرة الأساسي بمنطقتي سيلهث Sylhet في الشمال الشرقي والمنطقة البحرية التي تقع حول شيتاكونغ Chittagong.

لا بد من الإشارة إلى أن المهاجرين المسلمين من شبه القارة الهندية لم يأتوا كلهم من الهند والباكستان مباشرة. ففي العام ١٩٦٨، جرى إضافة قيود جديدة على الهجرة، وخصوصاً إلغاء الحق التلقائي بالدخول لحاملي الجوازات البريطانية الذين يفتقرون إلى علاقات عائلية لهم في بريطانيا. وكان الهدف من هذا القانون مراقبة المهاجرين الآسيويين القادمين من شرق أفريقيا الذين كانوا يتعرضون لسياسات الأفرقة، وخصوصاً في كينيا وأوغندا. والواقع أن معظم هؤلاء يتحدرون من أصل هندي، وقد جلبهم البريطانيون في القرن التاسع عشر كعمال متعاقدين، علماً أن بينهم أيضاً تجاراً يتحدر معظمهم من غوجيرات.

كذلك شكَّل القبارصة الأتراك مجموعة متميزة من ذوي الخلفية الإسلامية الذين هاجروا إلى بريطانيا. وإذ بدأ عدد المهاجرين من قبرص يزداد في أواسط الخمسينيات، ارتفع في أعقاب الاضطرابات التي حدثت في العام ١٩٥٧ وبلغ ذروته

في العامين اللذين سبقا البدء بتطبيق قانون الهجرة للعام ١٩٦٢. هذا ووصلت مجموعات أخرى بأعداد أقل من ماليزيا وغرب أفريقيا والمغرب واليمن. ولا شك في أن جاذبية لندن كمركز سياسي وتجاري تكفلت بقدوم أعداد كبيرة من المهاجرين من إيران ومن العالم العربي.

وكما هي الحال في معظم البلدان الأوروبية، لم تحتفظ بريطانيا عموماً بإحصائيات دينية، بل غالباً ما يتم تحليل التعدادات السكانية وغير ذلك من الإحصائيات والأرقام على أساس مكان الولادة بدلاً من الجنسية. وباعتبار أن الغالبية العظمى من المهاجرين من دول الكومنولث حصلوا تلقائياً على الجنسية البريطانية، فقد كان مكان الولادة مؤشراً أكثر نفعاً على مر فترة طويلة. غير أن هذه الأرقام تشمل أيضاً البريطانيين الذين وُلِدوا في المستعمرات وعادوا بعد ذلك إلى الوطن الأم، الأمر الذي يجعل من الصعب الاعتماد على أرقام التعدادات السكانية التي جرت قبل العام ١٩٨١. لكن عدد البريطانيين العائدين انخفض كثيراً بعد العام ١٩٨١ بحيث لم يعد يؤثّر فعلياً على أرقام الإحصائيات السكانية. في المقابل، ظل بالإمكان التعرف على أطفال المهاجرين المولودين في بريطانيا، سيّما وأنهم كانوا يُدرجون في خانة مكان الولادة في سجل رب العائلة. وعلى هذا الأساس، أمكن التوصل إلى التقدير التالي لعدد المسلمين في بريطانيا في العام ١٩٨١:

باكستان ـ بنغلاديش	٣٦٠٠٠٠
الهند	١٣٠٠٠٠
شرق أفريقيا	٢٧٠٠٠
ماليزيا	٢٣٠٠٠
نيجيريا	١٥٠٠٠
أتراك	٥٠٠٠
أتراك قبارصة	٤٠٠٠٠
عرب	٥٠٠٠٠
إيرانيون	٢٠٠٠٠
المجموع	٦٩٠٠٠٠

وقد أتاحت التصويبات، خصوصاً لجهة قلة تقدير الأعداد، تقدير العدد الإجمالي للمهاجرين المسلمين في العام ١٩٨١ بنحو ٧٥٠٠٠٠ مهاجر. وبعد مرور عشر سنوات، وردت الأرقام التالية في التعداد السكاني للعام ١٩٩١:

بنغلادشيون	١٦٠٠٠٠
باكستانيون	٤٧٦٠٠٠
هنود	١٣٤٠٠٠
ماليزيون	٤٣٠٠٠
عرب	١٣٤٠٠٠
أتراك	٢٦٠٠٠
قبارصة أتراك	٤٥٠٠٠
أفارقة	١١٥٠٠٠
المجموع	١١٣٣٠٠٠

وتشير التصويبات إلى أن عدد المهاجرين المسلمين بلغ في العام ١٩٩١ نحو مليون و٢٥٠ ألف مهاجر.

الواقع أن هذه الزيادة تخفي وراءها عوامل جديدة تشجع على الهجرة إلى بريطانيا. فازدياد عدد الإيرانيين والعرب يعكس الاضطرابات التي شهدتها المنطقة أواخر الثمانينيات، وخصوصاً الثورة الإيرانية، والحرب بين العراق وإيران، والحرب الأهلية في لبنان.

وتجدر الإشارة إلى أن التعداد السكاني للعام ٢٠٠١ تضمن، وللمرة الأولى، سؤالاً حول الانتماء الديني. وقد تمّ إدراج هذا السؤال في عملية التخطيط في وقت متأخر نسبياً استجابة لضغوطات شديدة، فشكل واحداً من أسئلة قليلة في التعداد السكاني كان الرد عليها اختيارياً. وفي العام ٢٠٠١، لم يتجاوز عدد المهاجرين

الذين يعرفون أنفسهم كمسلمين في بريطانيا وفي ويلز Wales مليون و٦٠٠ ألف شخص، في حين بلغ عددهم في اسكتلنده أكثر من ٤٢ ألف شخص. إنما لحسن الحظ، أظهرت الأرقام المتدنية التي وردت في عدد من الدراسات وأثّرت على نتائج التعداد السكاني للعام ٢٠٠١ أن الأرقام المتعلقة بالمسلمين كانت متدنية بشكل خاص. لكن هذا الاكتشاف لا يبرر بالضرورة الرقم الذي ورد لدى البعض وبلغ مليوني مسلم.

وعلى غرار ما حدث في بلدان أخرى، سمح قرار منع الهجرة الذي اتُخذ عام ١٩٦٢ بنقل مركز الثقل في الهجرة إلى لمّ شمل العائلات. فقد كشف الإحصاء السكاني للعام ١٩٦١ أن نسبة النساء بين المهاجرين من أصل باكستاني لا تتجاوز ١٥ في المئة، في حين بلغت هذه النسبة في العام ١٩٨١ حوالى ٥٠ في المئة. كذلك بلغت نسبة النساء عند البنغلادشيين الذين جاؤوا بعد الباكستانيين نحو ٣٥ في المئة. ويبدو أن طبيعة الهجرة ضمنت وفود مهاجرين من جيل الشباب تحديداً. وبالعودة إلى الأرقام الباكستانية، يتضح أن مجموعة الأشخاص الذين تتراوح أعمارهم بين ٢٥ و٤٤ سنة شكلت الفئة الغالبة. ففي التعداد السكاني للعام ١٩٦١، بلغت نسبة الباكستانيين في هذه الشريحة العمرية نحو ٥٢ في المئة ثم شهدت ارتفاعاً بسيطاً في إحصاء العام ١٩٧١. وكان لطبيعة الهجرة نفسها دورها في تحقيق هذه النسبة المرتفعة مقارنة مع ٢٦ في المئة للبريطانيين ككل. هذا وكشفت دراسة أجريت في العام ١٩٧٤ أن ٧١ في المئة من المهاجرين من أصل باكستاني وصلوا إلى بريطانيا عندما كانت أعمارهم تتراوح بين ١٥ و٣٤ سنة.

لا شك في أن هذا التوزيع العمري أدى إلى ارتفاع نسبة الإنجاب مقارنة بحجم السكان. وفي الوقت نفسه، تفسر ذروة تدفق المهاجرين في الستينيات النمو الملحوظ في نسبة المسلمين الذين وُلِدوا في بريطانيا في الثمانينيات. ومن المفيد هنا أيضاً العودة إلى الأرقام المتعلقة بالباكستانيين (بما في ذلك البنغلادشيين):

	المجموع	عدد المولودين منهم في بريطانيا	النسبة المئوية
١٩٥١	٥٠٠٠	–	
١٩٦١	٢٤٩٠٠	٣٠٠	١,٢
١٩٧١	١٧٠٠٠٠	٤٠٠٠٠	٢٣,٥
١٩٨١	٣٦٠٠٠٠	١٣٥٠٠٠	٣٧,٥
١٩٩١	٦٣٦٠٠٠	٢٩٩٠٠٠	٤٧,٠

بحلول العام ٢٠٠١، كشف الإحصاء السكاني أن نحو ٥٥ في المئة من الباكستانيين وأكثر من ٤٦ في المئة من البنغلادشيين وُلِدوا في المملكة المتحدة. واللافت أن السكان المسلمين كانوا يندرجون في الفئة الأكثر شباباً في البلاد، حيث أن ثلثهم لم يكن يتجاوز الخامسة عشرة من العمر، ونحو ٢٠ في المئة منهم تتراوح أعمارهم بين ١٦ و٢٤ سنة.

وجدير بالذكر أن الاستيطان في بريطانيا لم يكن متكافئاً على مستوى التوزيع الجغرافي. فقد تجلت من جهة ظاهرة عامة تمثلت بالسكن في المدن والبلدات الكبرى، بل إن حوالى نصف المسلمين في بريطانيا يعيشون في لندن ضواحيها، فيما تضم ويست ميدلاند West Midlands، ويوركشاير Yorkshire، والمنطقة المحيطة بمانشستر Manchester نحو ٦٥ في المئة من الآخرين. ففي ويست ميدلاند، يعيش نحو ٧٥ في المئة من الجالية الباكستانية والبنغلادشية في برمنغهام Birmingham، مشكلين بذلك معظم الذين أعلنوا في العام ٢٠٠١ أن الإسلام دينهم والذين شكلوا ١٤ في المئة من مجموع سكان المدينة. هذا ويقيم نحو ٧٥ في المئة من أبناء هذه الجالية في ثمانية أحياء من أحياء المدينة التي يبلغ عددها ٤٢ حياً. وفي يوركشاير، يعيش حوالي نصف أبناء الجالية الباكستانية والبنغلادشية في مدينة برادفورد Bradford. أما في اسكتلنده، فيعيش نحو نصف عدد السكان المسلمين في

غلاسكو Glasgow. ولا بد من الإشارة أيضاً إلى أن التوزيع العرقي في البلاد وعر وشائك بدوره. فالقبارصة الأتراك يعيشون على وجه الخصوص في مناطق وسط المدينة في شرق لندن، حيث يقيم أيضاً أكثر من نصف عدد البنغلادشيين. وتستضيف لندن معظم العرب والإيرانيين، باستثناء اليمنيين الذين تتوزع جاليتهم الكبيرة على كارديف Cardiff وليفربول Liverpool وبرمنغهام وبعض مرافئ الشمال الشرقي. أما بالنسبة إلى الهنود، فيعيش معظمهم في لندن، وعدد غير قليل منهم في ويست ميدلاند، في حين يعيش أقل من ثلث الباكستانيين في لندن. وإذ ذاك، يسود الانطباع بأن جالية مسلمة كبيرة ومتنوعة وعالمية الانتماء تقيم في لندن وفي الجنوب الشرقي، بينما يُنظر إلى المسلمين خارج هذه المنطقة على أنهم مرادفون للجاليات القادمة من شبه الجزيرة الهندية. وبشكل عام، تشير إحصائيات العام ٢٠٠١ إلى أن نسبة المسلمين في ١٩ دائرة محلية كانت تزيد عن ١٠ في المئة، في حين أنها لا تتجاوز ٥ في المئة في ٢٥ دائرة أخرى. وتتركز الكثافة السكانية الإسلامية بشكل خاص في مقاطعتين تابعتين للندن هما تاور هاملتز Tower Hamlets (٣٦,٤ في المئة) ونيوهام Newham (٢٤,٣ في المئة).

الواقع أن الاهتداء إلى الإسلام واعتناق هذه الديانة في بريطانيا ليس بالقدر ولا بالأهمية نفسها الملحوظة في بلدان أخرى. ويستحيل على الأرجح التوصل إلى أي رقم طفيف يعوّل عليه؛ فإن أكثر ما يمكن للمرء أن يخمّنه هو بضعة آلاف، وربما ١٠ آلاف كحد أقصى. وبخلاف معظم البلدان الأخرى، فإن حالات قليلة من الاهتداء إلى الإسلام تتم عبر الزواج، لا بل وكثيراً ما ينحصر العدد القليل لهذه الحالات بطلاب المعاهد والجامعات. وقد بدا في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات أن أفارقة جزر الكاريبي شكّلوا أكبر مصدر للاهتداء إلى الإسلام واعتناقه، وقد جذبتهم إلى ذلك على نحو خاص المجموعات الصوفية المتعددة. كذلك حققت فِرق صوفية أصغر حجماً بعض النجاح لجهة جذب عدد من البيض إلى اعتناق الإسلام، وهي ظاهرة تميّزت من خلالها في التسعينيات الفِرقة النقشبندية التي يقودها الشيخ ناظم الحقاني.

هذا وبرزت مجموعة مهمة من الطلاب البيض الشبان ومن المهنيين الذين

أسلموا بدايةً انطلاقاً من خيار ذاتي مستقل، ثم ارتبطوا لاحقاً، وأحياناً بشكل فضفاض، بأحد أشكال الإسلام المنظمة. ولأن بين أبناء الجالية الإسلامية من كان يتمتع بمستويات مهنية رفيعة وفاعلة نسبياً، لم يُطلب من معتنقي الإسلام الجدد من أهل البلاد أن يلعبوا دور الوسيط الذي يميّز موقعهم، كما حدث مثلاً في ألمانيا.

المساجد والمنظمات

تفتقر بريطانيا إلى أي إطار قانوني عام يُطبق على الطوائف الدينية. ففي إنكلترا، وضعت كنيسة إنكلترا الأنكليكانية نظاماً أساسياً جعل الملك على رأس الكنسية. وفي اسكتلنده، يتبع الملك الكنيسة المشيخية، علماً بأن الكنيسة غير منظمة. في المقابل، تُدار كنائس أخرى بواسطة قوانينها الخاصة المجازة من مجلس النواب. ولعل أحدث حالة مهمة في هذا السياق تتمثل بالقرار الذي اتخذه مجلس النواب في العام ١٩٧٢ وأتاح بموجبه دمج الكنيستين الأبرشانية والمشيخية في إنكلترا وفي ويلز في الكنيسة الإصلاحية الموحدة. وهذا يعني من جهة أن الطوائف الدينية التقليدية، بما في ذلك الكنائس الرئيسة والطائفة اليهودية، تتمتع بامتيازات تاريخية هي في مجالات كثيرة مجرد امتيازات قانونية لا تترجم بميزات أو فوائد مادية. ومن جهة أخرى، هذا يعني أيضاً أن اللوائح القانونية تحد من حريتها في التحرك، الأمر الذي يجعل العديد من أبناء هذه الطوائف يفضلون أن تكون كنائسهم خارج هذا النظام. أضف إلى ذلك أن نظم الاعتراف المعتمدة في النمسا وبلجيكا وألمانيا تغيب في بريطانيا.

الواقع أن القانون الذي ينظم الجمعيات الخيرية يحدد إطار العمل الذي تتحرك بموجبه معظم الجمعيات الإسلامية والمساجد. وبموجب هذا النظام، ما من موجب قانوني يفرض على مجموعة ما أن تسجل لدى مأموري الجمعيات الخيرية، إذ يمكن للجمعيات، من الناحية التقنية، أن تمارس نشاطاتها من دون أن تتسجل في أي مكان. وبالتالي، تكتسب أي جمعية الشرعية القانونية بمجرد أن ترسي بعض القواعد الداخلية المتفق عليها، وإن كان يمكن لإدارة المصرف أن تطلب استيفاء بعض الشروط قبل أن تفتح حساباً للجمعية وأن تقبل توقيع من تنتدبه الجمعية على أذونات

الصرف. إنما لا بد من الإشارة إلى أن التسجيل بموجب قانون العمل الخيري يوفِّر بعض المنافع المادية، خصوصاً لجهة الإعفاء من الضريبة وخفض ضريبة الملكية المحلية. ويتم التميز بين فئتين من فئات الجمعيات الثلاث المؤهلة للعمل بموجب قانون الجمعيات الخيرية هي الجمعيات الدينية والجمعيات التربوية، الأمر الذي يقتضي أن تتسجل المساجد والجمعيات الإسلامية كافة كجمعيات خيرية.

ارتبط ازدياد عدد المساجد في بريطانيا ارتباطاً وثيقاً بالمراحل التي مرّت بها الهجرة. ففي العام ١٩٦٣، ورد في السجل العام تسجيل ١٣ مسجداً. وبدءاً من العام ١٩٦٦، بات يتم تسجيل نحو ٧ مساجد جديدة سنوياً. وجاء هذا النشاط الجديد كنتيجة مباشرة لسياسات لم شمل العائلات التي كان قد بدأ العمل بها منذ أوائل العقد.

وبدأت مرحلة في العام ١٩٧٥ عندما جرى تسجيل ١٨ مسجداً جديداً في غضون عام واحد. وتجلت هذه الظاهرة، على الأقل في جانب منها، نتيجة تأثير الثروة النفطية الجديدة التي هبطت على بعض البلدان الإسلامية. وتشير أكثر الروايات بديهية إلى أن الأموال النفطية ساهمت في بناء مساجد قليلة فقط، وأن بناء بقية المساجد كان متعمداً، نظراً لما تمثله من مشاريع ذات شأن في مراكز المدن. في المقابل، جرى شراء منازل كثيرة بهدف تحويلها إلى مساجد، سيّما وأن القيِّمين عليها كانوا يأملون أو يتوقعون الحصول على مثل هذا الدعم.

وتزامنت هذه المرحلة أيضاً مع تنامي دراية المهاجرين في التعامل مع السياسة المحلية ومع بنى السلطات الإدارية الرسمية وتزايد استعداداتهم لاستخدامها. ففي السنوات التي تلت العام ١٩٧٥ لم ينخفض عدد المساجد المسجلة سنوياً عن ١٧ مسجداً، بل إن العدد بلغ في بعض السنوات أكثر من ٢٠ مسجداً (راجع الجدول ٤-١). وفي حزيران/يونيو العام ١٩٨٥، جرى تسجيل ٣١٤ مسجداً، ليرتفع عدد المساجد في العام ١٩٩٠ إلى ٤٥٢ مسجداً. والواقع أن بعض وزارات التخطيط الرسمية يتحدث عن عدد من المساجد يفوق المسجل منها، إنما من المستبعد أن تتجاوز هذه الزيادة بضع عشرات.

وجدير بالذكر أن الجمعيات على أنواعها تمارس نشاطاتها في هذه المساجد وتتخذ منها مقراً لها. وفي أوساط الجاليات السنية، تتوزع هذه الجمعيات على ثلاث فئات رئيسة لا يمكن لأحدها أن يدعي أنه كان الأسبق في هذا المجال. وقد تأسست المساجد والجمعيات بمعظمها بمبادرات محلية فشكلت مساجد للجالية، بمعنى أنها أقيمت بطرق اعتادت عليها الجالية، وقامت في الأصل لتؤدي خدمة لجالية معيّنة. وفي الوقت نفسه ـ وفي عملية لم تكن مجرد تلاحم نادر ـ تداخلت هذه النشاطات مع نشاطات حركات إسلامية نشأت في شبه القارة الهندية وأسست فروعاً لها في بريطانيا.

الجدول ٤-١ : تسجيل سنوي للمساجد (١٩٦٦-١٩٨٥)

السنة	العدد	المجموع
١٩٦٦	٥	١٨
١٩٦٧	٤	٢٢
١٩٦٨	٩	٣١
١٩٦٩	٧	٣٨
١٩٧٠	١١	٤٩
١٩٧١	٨	٥٧
١٩٧٢	٨	٦٥
١٩٧٣	٨	٧٣
١٩٧٤	٨	٨١
١٩٧٥	١٨	٩٩
١٩٧٦	٢٠	١١٩
١٩٧٧	١٧	١٣٦

(يتبع)

الجدول ٤-١ (تابع)

١٩٧٨	٢١	١٥٧
١٩٧٩	١٧	١٧٤
١٩٨٠	١٩	١٩٣
١٩٨١	٣٠	٢٢٣
١٩٨٢	٢٣	٢٤٦
١٩٨٣	٢٢	٢٦٨
١٩٨٤	٢٢	٢٩٠
١٩٨٥	٢٤	٣١٤
-	-	-
١٩٩٠		٤٥٢

ولا يعنينا في هذه المراجعة أن نقول إن حركة الديوباندييين Deobandi ومعها حركة البرلويين Brelwi قد ظهرتا في بريطانيا كما لو أنهما في عداد الهيئات الشكلية. فمن الواضح أن هاتين الطائفتين تحظيان بدعم كبير جداً في أوساط الجمهور العريض من أبناء الجالية الإسلامية. وقد بلغ عمق هذا الدعم الراسخ حداً صارت معه النزاعات التي تنشب حول السيطرة على المساجد والجمعيات تُقدم في غالب الأحيان وبشكل مقولب على أنها نزاعات ديوباندية برلوية. وفي حال كانت الأسباب العشائرية والقبائلية للنزاعات في منتهى الوضوح، فإن تقديمها بتعابير ديوباندية ـ برلوية كان يُستخدم لإضفاء الشرعية عليها ولتعبئة المناصرين من حلقات ودوائر أوسع نطاقاً. والواقع أن لا هذه الشبكة ولا تلك تأسست مباشرة بشكل رسمي. أضف أن بين البرلويين مجموعات موالية ومتنافسة عدة تستخدم في منع القيام بنشاطات مشتركة، إلاّ في ظروف استثنائية جداً. وتُدار مساجد الديوباندييين بما يتوفر لأئمتها ولغيرهم من الموظفين الدينيين من صلات شخصية، وهي صلات

نشأت من خلال «الارتباطات المدرسية القديمة» للمعاهد الديوباندية وبقيت حية عبر دار العلوم في ديوزباري Dewsbury. أما جماعة التبليغ، فتنفع من إبقاء الشبكة حية في أوساط أكثر الفئات شعبية. هذا ولا تملك هذه الشبكة أو تلك بنية تنظيمية رسمية، على الأقل بحسب المفاهيم التي تعترف بها الأشكال البريطانية لتنظيم المؤسسات والجمعيات.

ونتوقف هنا عند حركتين تلائمان بشكل أوضح الفئة الثانية، وهي فئة المسلمين الذين تعود أصولهم إلى شبه القارة الهندية. فحركة «أهل الحديث» تشرف على نحو ١٢ مسجداً في مختلف أنحاء البلاد، مع مركز رئيس لعملياتها يقع في برمنغهام. وإلى جانب تأمين الخدمات المتوقعة من المساجد، وخصوصاً المدارس القرآنية للشباب، لفت «أهل الحديث» الأنظار تحديداً بتوزيعهم لأدبيات ولمواد سمعية ـ بصرية تدعو إلى الانفصال عن المجتمع غير المسلم. كما أنهم رعوا في مناسبات عدة جولات قام بها الداعية الجنوب أفريقي أحمد ديدات، وهم يديرون أكبر مركز في أوروبا لتوزيع مواده.

أما الجماعة الإسلامية في بريطانيا، فاختارت أن تعتمد في تنظيمها وفي نشاطها أسلوباً يقوم أولاً على تحليل ما تلاحظه من احتياجات وأولويات. والجماعة موجودة كحركة، إنما ليس كمنظمة. وهي تُمسك بجمعياتها الأربع عبر تلاحم العاملين فيها وعبر التعاون في برامجها. ونشير أيضاً إلى أن المؤسسة الإسلامية، في ماركفيلد Markfield خارج ليستر Leicester، أنشئت كمركز أبحاث ونشر، وتولت الإشراف على نشر المواد المخصصة للأطفال، فضلاً عن لوائح طويلة من مؤلفات مودودي المترجمة. وقد أفضى اهتمامها بالأبحاث إلى قيامها العام ٢٠٠٠ بإنشاء معهد ماركفيلد للدراسات العليا الذي يمنح درجات علمية عليا مع مصادقة جامعية رسمية عليها. أما الأمانة التربوية الإسلامية، فهي متخصصة في إجراء الترتيبات اللازمة مع المدارس من أجل توفير التربية الدينية الإسلامية للتلامذة المسلمين خارج الدوام الرسمي. وفي العادة، تقيم الأمانة شبكة من العلاقات مع أكثر من ٥٠ مدرسة في آن. هذا وتنشط البعثة الإسلامية في المملكة المتحدة عبر شبكة المساجد في برمنغهام، علماً بأن مكتبها الرئيس يقع في لندن. وفي العام ١٩٧٦، وبفعل

الاضطرابات بين الباكستانيين والبنغلادشيين، جرى إنشاء جمعية بنغلادشية موازية في دعوة الإسلام، مهمتها تأمين تسهيلات يومية لمدارس تعليم القرآن التي تضم مئات الأطفال. ولكن هذه الجمعية قد تكون أكثر تميزاً من خلال الدور الذي رسمته لنفسها والذي قضى بمد جسور التواصل مع السلطات المحلية الرسمية. فمن جهة، تستقبل مساجدها مجموعات من الزوار المهنيين الراغبين بالتعرف على الإسلام وآفاقه وشؤونه، ومن جهة أخرى تضع البعثة نفسها بتصرف المسؤولين المحليين في الحكومة والقانون والمدارس والكنيسة، وتدعوهم إلى المشاركة في الاحتفالات العامة التي تُقام بمناسبة الأعياد الكبرى. وإذ ذاك، تصبح هذه البعثة قادرة على لعب دور الوسيط الذي يرفع من مستواها لدى المسؤولين ويزيد من أهميتها في أوساط الجالية الإسلامية، وهي أهمية تتجاوز من بعيد ما يمكن للجماعة الإسلامية كحركة أن تفوز به من تعاطف.

أما الفئة الثالثة، فتتمثل بمنظمات «النخبة» التي تقوم على أسس وطنية، أو على الأقل تطمح إلى مثل هذا الوضع. وقد بدأت هذه الظاهرة تتجلى مع ازدياد التنظيم العالمي للإسلام في السبعينيات، وخصوصاً حول رابطة العالم الإسلامي (مقرها الرئيس في مكة)، وأيضاً منظمة نداء الإسلام (مقرها الرئيس في العاصمة الليبية طرابلس). كذلك نشطت مؤسسات صغيرة قامت بفعل جهود فردية، فنجح بعضها أكثر من البعض الآخر. وفي الثمانينيات، برز المعهد الإسلامي الذي أكّد على تعاطفه وتضامنه مع إيران. إنما يبدو أن هذا المعهد أثار اهتمام الصحافة أكثر مما تلقى دعماً من الجاليات الإسلامية في بريطانيا. ولا بد من الإشارة إلى بروز مؤسسات أخرى، مثل المركز الدولي للدراسات الإسلامية في لندن، لا تقيم علاقات مع أطراف الجالية العريضة، ولا يبدو عليها أنها مهتمة فعلاً بإقامة مثل هذه العلاقات.

الواقع أن هذه الفئات كلها تداخلت مع بعضها البعض. فالمؤسسات النخبوية الوطنية تأثرت بحركات لها بعض المكانة في العالم الإسلامي. وينطبق هذا الواقع بوضوح على مؤسسات أخرى مثل المؤسسة الإسلامية والبعثة الإسلامية في المملكة المتحدة. وتتجلى هذه الظاهرة أيضاً من خلال اتحاد طلاب الجمعيات الإسلامية

(FOSIS) الذي كان إلى فترة قصيرة مضت يجمع مناصريه بشكل أساسي من أوساط الطلاب المسلمين في الخارج، ويقترب كثيراً في أفكاره مع طروحات الإخوان المسلمين في مصر. وفي الوقت نفسه، يبدو التداخل والالتحام واضحين بين هذه المؤسسات وبين مساجد الجالية، لا بل ويظهر هذا الالتحام جلياً في النشاطات التي تمارسها البعثة الإسلامية في بعض المراكز الأساسية في المملكة المتحدة، ولا سيّما في برمنغهام، ومانشستر وغلاسكو.

هذا ويظهر بعد آخر يتمثل بمظلة من المنظمات الوطنية، أو اتحادات المنظمات. ففي العام ١٩٧٠، تأسس اتحاد المنظمات الإسلامية في المملكة المتحدة وأيرلندا (UMO) في سابقة رؤيوية تجلت من خلال اعتراف الاتحاد بمدى أهمية إرساء الحضور الإسلامي في البنى الوطنية. وقد مهدت المؤتمرات السنوية التي يعقدها الاتحاد بمشاركة أصدقائه من الشخصيات الحزبية والحكومية للتوجه الداعي إلى انخراط الجالية الإسلامية على نحو جدي وبنّاء في الحياة الاجتماعية والسياسية البريطانية. وكثيراً ما كان قادة الاتحاد يركزون على هذا الأمر. لكن مشكلة هذا الاتحاد كانت مشكلة مضاعفة. فقد فشل من جهة في إدراك أن معظم القرارات والسياسات التي تؤثّر في حياة المسلمين اليومية تُتخذ على المستوى السياسي المحلي وليس الوطني؛ ومن جهة ثانية وُلد اتحاد المنظمات الإسلامية قبل أوانه، ذلك أن معظم الحركات الإسلامية، وكما أرادت لنفسها، كانت معنية أكثر بأمور محددة تهم المنتسبين إليها، وبالمشاغل والواجبات الفورية.

في أواسط الثمانينيات، عندما أخذت المنظمات الرئيسة تستشعر الحاجة إلى نوع من التنسيق على المستوى الوطني الواسع النطاق، صار ينظر إلى اتحاد المنظمات الإسلامية على أنه يشكّل تجمعاً من بين تجمعات عدَّة أخرى، وأنه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بشخص أمينه العام سيد عزيز باشا. وعند هذه النقطة، جرت أكثر من محاولة لتأسيس فيدراليات أو اتحادات وطنية. فقد تأسس مجلس المساجد في المملكة المتحدة وأيرلندا بتشجيع من مكتب الرابطة الإسلامية في لندن، حيث يقع مقره الرئيس. وقد استهل هذا المجلس كقناة للقيام بنشاطات مشتركة في مناسبات عدّة، وخصوصاً لجهة تنسيق رد الفعل الإسلامي على التقرير المطوَّل حول التربية المتعددة

الثقافات الذي صدر في العام ١٩٨٥ (سنتوقف عند هذا التقرير في مرحلة لاحقة). كما أن المجلس شكل الشبكة التي نظّمت الرابطة من خلالها دورات تدريبية ومحاضرات لموظفي المساجد. وفي الوقت نفسه، ووسط ضجيج متزايد، جرى إنشاء مجلس أئمة المساجد بمبادرة من المدير السابق للمركز الثقافي الإسلامي في لندن الدكتور زكي بدوي. وكان الدكتور بدوي قد أسّس المعهد الإسلامي في غرب لندن بالتعاون مع جمعية نداء الإسلام الليبية، فاتخذ المجلس الجديد مقراً له في هذا المعهد. وعلى مر سنوات عدّة، نجح هذا المجلس على وجه الخصوص بالربط بين مساجد الشبكة البرلوية التي لم تكن تتعاطف مع مجلس المساجد وعلاقاته العربية المعروفة. لكن أحد التأثيرات المباشرة لـ«قضية رشدي» تمثل بإضعاف الصلة بين المساجد وبين قيادة المجلس بشكل جدي (راجع الفصل العاشر).

وجدير بالذكر أن المحاولة الأكثر نجاحاً لجهة إنشاء خطة تنظيم وطني قامت خارج الرد المنظم على قضية رشدي. ففي العام ١٩٩٧، قام عدد من الشخصيات والمنظمات الإسلامية التي شاركت معاً في لجنة العمل في الشؤون الإسلامية في المملكة المتحدة بتأسيس المجلس الإسلامي في بريطانيا. وضم هذا المجلس مجموعة واسعة الانتشار من الجماعات السنية، ولكنه لم ينجح في ضم جمعيات شيعية أو برلوية. وقد روعي في تنظيم المجلس وفي بنيته الداخلية أن يكون له أكبر قدر ممكن من التأثير على السياسة العامة. وإذ ذاك، جرى توزيع العمل على لجان فرعية مثل لجان التربية والشؤون الاجتماعية والعمل والشؤون الخارجية. وقد حقق المجلس على مر سنوات عدة بعض النجاح لجهة الدفاع عن مصالح المسلمين لدى الحكومة، وتمكّن بالفعل في مناسبتين من إدخال تعديلات على بعض مشاريع القوانين بحيث صارت تتوافق مع المطالب الإسلامية. وتحوّل المجلس إلى شريك بارز في سياسة الاستشارات الواسعة النطاق التي انتهجتها حكومة العمال المنتخبة عام ١٩٩٧. ولكن المجلس اتهم في المقابل بسعيه إلى أن يكون الشريك الأوحد، مما أثار حفيظة جماعات إسلامية غير ممثلة في المجلس.

لا بدّ من التطرق إلى المركز الثقافي الإسلامي ومسجد ريجنت بارك Regent's Park في لندن بمعزل عن هذه الفئات. فكما سبق وأشرنا في الفصل الأول، يتميز

هذا المركز بتاريخ خاص، سيّما وأن نشاطاته كانت قد تزايدت على نحو ملحوظ في الخمسينيات والستينيات، إذ ساعد على وجه الخصوص اللاجئين ورجال الأعمال والمهنيين في لندن، مما جعل من الحكمة أن تتألف هيئته الإدارية من سفراء البلدان الإسلامية. هذا وقد عرف المركز والمسجد تطورين ساهما في تغيير دورهما وفي فهم هذا الدور، كما ساهما في الضغوطات التي تعرضت لها إدارتهما. فقد أدى بناء عمارة جديدة فخمة إلى التسبب بضغوطات ذاتية، إذ نشبت خلافات حول شكل العمارة حتى قبل الانتهاء من إعداد الخرائط والرسوم الهندسية، فضلاً عن أن البناء نفسه وكذلك أعمال الصيانة كانت مكلفة، مما تسبّب بضغوط مالية على الإدارة. أضف أن نمو الجالية الإسلامية وازدياد عدد المهاجرين أثار مجموعة من التساؤلات حول دور المركز. ففي حين استمر المركز في خدمة زبائنه القدامى، وجد ما يشجعه على التقدم لتمثيل الجالية الإسلامية. وبدا لوهلة أن هذا التوجه يعني اعتماد سياسة نشاطات ذات ملامح عمومية تهدف إلى توجيه الجالية الإسلامية في اتجاهات تعتبرها قيادة المركز مناسبة. وكثيراً ما أثارت هذه السياسة ردود فعل سلبية لا مفر منها في بعض أوساط الجالية، ما أدّى إلى نشوب خلافات ونقاشات انتقلت أصداؤها إلى الصحافة البريطانية. وفي مرحلة لاحقة، اتخذ المركز وجهاً أكثر تواضعاً أملاً بأن يكون في خدمة الجالية بكاملها، وذلك عبر وضع إمكاناته ومقره بتصرف كافة المجموعات الكبرى التي تبحث عن مكان يمكنها استخدامه للتوجه إلى جمهور أوسع. ومنذ أوائل التسعينيات، شرع المركز يتبنى قضايا فردية. وبالتالي، فإن موافقة وزارة الداخلية في العام ١٩٩٩ على إدخال شيخ مسلم إلى مصلحة السجون كان، على الأقل في جانب منها، ثمرة حملة ضغوطات قام بها المركز الثقافي الإسلامي.

الواقع أن مختلف المنظمات التي تُعبِّر عن الإسلام، بما في ذلك الجمعيات المحلية والمجموعات الصغيرة، هي المؤسسات الظاهرة للعيان، إذا جاز التعبير، خارج نطاق الجاليات الإسلامية. وهي تمثل ذلك الجزء من البحث عن نمط حياتي جديد يحتاج إلى أن يرتبط بالمجتمع الأوسع لأسباب إسلامية. وتمثل هذه الظاهرة القبول بأن لبعض النواحي الحياتية تأثيراً كبيراً على المسلمين، وإن كانت عموماً تقع

خارج نطاق سيطرتهم أو إشرافهم. وهم إذ ذاك بحاجة إلى تنظيم أنفسهم بشكل ظاهر لكي يكسبوا على الأقل بعض التأثير في هذه الظروف الخارجية.

ولكن لا يمكن لمثل هذا الموقف الداعي إلى الارتباط بالمجتمع الأوسع أن يعتبر بالضرورة أمراً مسلّماً به. فعلى مر سنوات عدة، كانت تقيم في نورويش Norwich جالية إسلامية صغيرة ينتمي أفرادها إلى عرقيات متعددة، ومنهم بعض المسلمين البريطانيين. وقد ارتأت هذه الجالية بشكل خاص أنها لا تحتاج إلى مؤسسات المجتمع البريطاني، فأخذت تتولى بنفسها تربية الأطفال وتعليمهم، وقامت بتنظيم شؤونها العائلية من دون العودة إلى سجلات الأحوال الشخصية أو قانون العائلة الإنكليزي، لا بل ولجأت إلى حث الأطباء على ممارسة الطب «الإسلامي» التقليدي، وما إلى ذلك. وعندما انقسمت هذه الطائفة في أوائل الثمانينيات، غرقت في الأحقاد الشخصية وفي الخلافات الأيديولوجية. والسؤال الذي يجب طرحه هو ما إذا كان هذا الشكل من «الانعزالية» في التعبير عن طريقة إسلامية في الحياة لا ينتج أو يسبب هذا النمط من الضغوطات على المشاركين ويؤدي بهم حتماً إلى التشتت.

وفي أوائل التسعينيات، تجلت ظاهرة جديدة مع نمو مجموعات صغيرة إنما بارزة جذبت على وجه الخصوص الشبان الساخطين. كان «حزب التحرير» أبرز هذه المجموعات، وقد اشتهر بسبب دعوته إلى إعادة الخلافة، حتى أنه ولهذا السبب جعل من تاريخ العام ١٩٢٤ رمزاً من رموزه، باعتبار أن هذه السنة كانت سنة إلغاء الخلافة العثمانية. وقد أثارت هذه الحركة في البداية اهتمام الطلاب في الجامعات حيث نجحت في بعض الأحيان في السيطرة المؤقتة على جمعية الطلاب المسلمين، قبل أن تُقدم جامعات عدة على منعها من ممارسة نشاطاتها. وفي أواسط التسعينيات، انقسمت الحركة على نفسها، وقامت مجموعة من المنشقين بتشكيل حركة عُرفت بِاسم «المهاجرين» واعتمدت سياسة أكثر راديكالية وتشدداً تجاه المؤسسات غير الإسلامية.

كذلك نشأت طُرق أخرى للتعبير عن الإسلام في المجتمع المدني البريطاني كانت بمعظمها غير مرئية للغريب وتمثلت بالطُرق الصوفية التقليدية التي انتقلت إلى بريطانيا مع المهاجرين، تماماً كما حدث مع حركات أخرى أكثر علانية. لكن

الأشكال التنظيمية لهذه الفِرق وأهدافها ساهمت في إبقائها خارج دائرة الضوء لفترة طويلة، سيّما وأن بنيتها تكون في العادة غير رسمية، وترأسها قيادات تتمتع بشخصية محببة في أسلوبها تجمع حولها المريدين بفعل موقعها الذي عُينت فيه وليس بفضل ما تتحلى به من كفاءات. وباعتبار أن أغراض هذه الفِرق تتركز عموماً على حث الأفراد على التقوى والتعبد، فإنها نادراً ما تلعب دوراً مؤثراً في المجتمع العريض.

وكانت هذه الجماعات قد جاءت إلى بريطانيا من شبه الجزيرة الهندية كفروع لفِرق قديمة عريقة التقاليد، من خارج النقشبندية والشستية، لها من العمر مئات السنين. لكن غربتها وابتعادها الجغرافي عن جذورها أعطى المنتمين إليها حيزاً نجحوا من خلاله في أن تكون لهم قلة من المريدين الذين عادة ما يتمّ جمعهم بشكل خاص من شرائح وأوساط مختلفة في المجتمع، كالأفارقة ـ الكارايبيين الذين اعتنقوا الإسلام على سبيل المثال. ومن الملفت أن بعض هذه الفِرق الصوفية صار مع مرور الوقت «علنياً» أكثر من ذي قبل، والسبب في ذلك يعود على الأرجح إلى واقع أن هذه الفرق رأت مصلحة في أن تمارس نشاطاتها في إطار جمعيات رسمية معروفة للجمهور العريض. وقد سمح لها ذلك بأن تطالب بالحصول على مساعدات رسمية، كما منحها شيئاً من الشرعية في أوساط اجتماعية ما كانت لتعلم بوجودها لولا هذه العلنية.

تتفرد بريطانيا، مقارنة بسائر البلدان الأوروبية، بمدى ما تتيحه للأقليات العرقية المهاجرة من إمكانيات المشاركة في العمل السياسي، إذ يحق للمقيمين في المملكة المتحدة من حاملي الجنسية الأيرلندية أو إحدى جنسيات بلدان الكومنولث أن يشاركوا اقتراعاً وترشيحاً في الانتخابات المحلية والوطنية. ولكن من الناحية العملية، سرعان ما تحول هذا الحق، لدى الغالبية العظمى من المهاجرين المسلمين، إلى أمر هامشي. فقبل بدء العمل بقانون الجنسية الذي صدر في العام ١٩٨٣، كان بإمكان مواطني بلدان الكومنولث المقيمين في بريطانيا الحصول على الجنسية البريطانية بعد إجراء عملية تسجيل بسيطة، وليس من خلال عملية التجنيس وما تتطلبه من وقت أطول ومن إجراءات أكثر تعقيداً. وفي أواسط السبعينيات، حصل معظم المهاجرين على الجنسية بهذه الطريقة. وعندما وافق مجلس العموم في العام ١٩٨٣ على

إجراءات انتقالية خاصة للمواطنين الباكستانيين إثر قرار الباكستان ترك الكومنولث (عادت عن قرارها في العام ١٩٩٠)، تسجل معظم الباكستانيين في بريطانيا بموجب شروط خاصة.

كانت أصوات الناخبين من مهاجري «الكومنولث الجديد» تذهب تقليدياً إلى حزب العمال بنسبة تصل في غالب الأحيان إلى ٩٠ في المئة، والسبب في ذلك يُعزى بشكل رئيس إلى اعتقاد المهاجرين بأن حزب العمال أكثر تعاطفاً مع قضاياهم ومصالحهم. وقد انطبق هذا الأمر على المسلمين أيضاً. لكن دعم المسلمين لحزب العمال بدأ يضعف ويتراجع في الثمانينيات، ويعود هذا التراجع في جزء منه إلى نزاعات حزبية داخلية، وإلى خلافات في وجهات النظر بين المسلمين وقياداتهم وبين سياسيي حزب العمال، وخصوصاً اليساريين منهم، حول ما يتعلق بالنظرة إلى الأخلاقيات الجنسية بشكل خاص. وفي الوقت نفسه، لفتت المسلمين وجذبتهم تصريحات لحكومة المحافظين حول القِيم العائلية (من دون أن تعبِّر هذه التصريحات بالضرورة عن سياسة مرسومة). ولم يكشف هذا الضعف عن نفسه في صناديق الاقتراع إلاّ بشكل هامشي، بل إن الاتجاه كان يميل إلى التعبير الشفهي في انتقاد بعض سياسات حزب العمال وتصرفاته، والضغط على الحزب لتغييرها. وطالما أن حزب المحافظين ظل معروفاً بمواقفه ضد المهاجرين وضد الأقليات العرقية وبنزعته التي لا تخلو من العنصرية الخفيفة، فلم يكن من المتوقع أن يجابه بغير الموقف الإسلامي الأكثر حدة في انتقاده لحزب العمال.

ويبدو أن وصول حزب العمال إلى السلطة في العام ١٩٩٧ أعاده إلى مركز الطيف السياسي، مما وفّر الفُرص لدفع عدد لا يُستهان به من المصالح الإسلامية إلى وسط الحلبة السياسية. وقد شهدت الانتخابات بحد ذاتها وصول أول عضو مسلم إلى مجلس العموم منذ فترة الهجرة الكبرى، هو محمد سَروار M. Sarwar، ممثلاً غلاسكو غوفين Glasgow Govan. وإثر انتخابات العام ٢٠٠٢، انضم عضو مسلم آخر من برمنغهام إلى مجلس العموم. وسرعان ما قام رئيس الوزراء الجديد بتسمية ثلاث شخصيات إسلامية لمجلس اللوردات، لينضم إليهم في السنوات اللاحقة أعضاء آخرون من الجالية الإسلامية. وكما سبق وأشرت، بدأ عقد مشاورات دورية

بين وزراء في الحكومة وممثلين عن المسلمين، بما في ذلك المجلس الإسلامي في بريطانيا. وقد أدت المشاورات في بعض الأحيان إلى تحقيق بعض الإنجازات، وخصوصاً في مجال التربية والتعليم. إنما في الوقت نفسه، ازداد الاستياء في بعض الأماكن من إصرار مؤسسات حزب العمال في المناطق، وخصوصاً النقابات العمالية منها، على التمسك بمواقف قديمة كثيراً ما حالت دون تمكن ناشطين من جنوب آسيا أو من الأفارقة ـ الكارايبيين من متابعة مسيرتهم السياسية وتحقيق طموحاتهم. وقد أدى هذا الاستياء في برمنغهام إلى تأسيس «حزب العدالة» الذي ركّز في طروحاته على مسائل وقضايا تهم الكشميريين، وتحوّل بذلك إلى قناة لهذا الاستياء. ونجح هذا الحزب في الفوز ببعض مقاعد المجلس البلدي في المدينة استولى عليها من حزب العمال، كما نجح في العثور على بعض المناصرين في عدد من المدن الأخرى.

كانت بعض القطاعات داخل الكنائس من بين الأوائل الذين تأثروا جدياً بالبعد الديني لجاليات الأقليات العرقية. فشكّلت التظاهرة الثقافية الكبرى التي انطلقت في العام ١٩٧٦ تحت عنوان «المهرجان العالمي للإسلام» السبب المباشر للتحرك. وكان مجلس الكنائس البريطاني (BCC) قد شكّل من قبل مجموعة صغيرة لدراسة علاقات الكنائس مع الإسلام والمسلمين في بريطانيا. وبعد مرور بضع سنوات، تطور الأمر وتحولت هذه المجموعة إلى «لجنة العلاقات مع شعب الديانات الأخرى»، فعُنيت بالتعامل مع كافة أبناء الديانات الكبرى الذين استقروا في بريطانيا. وفي مرحلة مبكرة، كانت الكنيسة الإصلاحية الموحدة قد شكّلت لجنة فرعية داخل لجنة الخدمة والوحدة التابعة لها، وذلك للتعامل مع الأديان الأخرى. وفي الثمانينيات، تبنت هذا المثال معظم الكنائس الكبرى التي تعاونت بشكل وثيق مع لجنة مجلس الكنائس البريطاني. وقد أرسلت هذه الدراسات بدايةً إلى الكنائس نفسها في إطار برنامج خاص بالإعلام والإطلاع وأخذ العلم. وكان العديد من الأفراد من مختلف المجموعات يقيمون، بشكل أو بآخر، علاقات تعاون وثيقة مع المسلمين ومع غيرهم من المجموعات على المستوى المحلي.

كان لهذا النوع من التجارب وما يتصل به من شبكات غير رسمية دورٌ في تسهيل

إنشاء «شبكة العلاقات ما بين الأديان في المملكة المتحدة» في العام ١٩٨٧. وقد ضمت هذه الشبكة المؤسسات الرئيسة التابعة للديانات الكبرى في بريطانيا، بما في ذلك المؤسسات الإسلامية. وكانت هذه التجربة نفسها وشبكتها وسيلة جعلت من الكنائس المؤسسة البريطانية الكبرى الوحيدة التي وجِد لديها المسلمون شيئاً من التفهم عند اندلاع قضية كتاب سلمان رشدي «آيات شيطانية».

قضايا خاصة

من الضروري النظر إلى العديد من المشاكل العملية التي يواجهها المسلمون في سياق التزامهم نمط العيش الإسلامي في بريطانيا باعتبارها مشاكل مطروحة على المستوى المحلي، سيّما وأن اللامركزية تشمل معظم إدارات الدولة، والأمر سيّان بالنسبة إلى القرارات المتعلقة بتفاصيل تطبيق السياسات المرسومة.

الواقع أن إنشاء المساجد يخضع لشرط الحصول على إذن مسبق من دائرة التخطيط المحلي لإيجاد المكان المناسب للصلاة والعبادة. وقد عرفت الجاليات الإسلامية على مرّ سنوات عدة صعوبات جدية شتى لجهة الحصول على مثل هذا الإذن للمباني التي اختارتها. فقد كانت إدارات التخطيط تترد في السماح بتحويل منازل قديمة نادرة إلى أماكن للصلاة. كما كانت ترفض القبول بأن تكون للمساجد وظائف أخرى غير وظائف الكنائس. وبالتالي، فقد مضى وقت طويل قبل أن توافق سلطات كثيرة على استخدام المساجد لأغراض تربوية أيضاً، وأن تتقبل فكرة أن الحاجة إلى مواقف للسيارات ليست بالغة الأهمية كما بات الأمر بالنسبة إلى الكنائس. والواقع أن الجاليات الإسلامية رفضت عموماً أن تأخذ الفائض من الكنائس، وذلك بخلاف طائفة السيخ التي بدت لها هندسة الكنائس الإنكليزية التقليدية أكثر قابلية للتكيف. وفي أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات، طرأ تغيير في الموقف بتأثير من مدن مثل ليسيستر وبرمنغهام. ففي العام ١٩٨١، اعتمدت برمنغهام إرشادات خاصة بالطوائف الدينية، كالطائفة المسلمة مثلاً التي تختلف احتياجاتها عن احتياجات الكنائس. وإذ ذاك، بات بالإمكان تحويل المنازل إلى مساجد، كما بات من الجائز استخدام أماكن الصلاة للتدريس أيضاً. هذا وسُمح

لمسؤول عادة ما يكون إماماً أن يعيش في قسم من المنزل، وتم التساهل في المطالب المعتادة في ما يتعلق بمواقف السيارات. وبعد مرور بضع سنوات، أعطى مجلس مدينة برمنغهام الإذن للمسجد الكبير باستعمال مكبر للصوت لرفع الآذان، وهو إذن لم يُعطَ إلا إلى قلّة قليلة من المساجد في البلاد.

بعد الحصول على إذن من دائرة التخطيط، يلجأ معظم المساجد إلى التسجيل كمكان للعبادة في السجل العام لإنكلترا وويلز. وعلى الرغم من عدم لزوم هذا التسجيل، إلا أنه يعطي الأفضلية للتقدم لاحقاً بطلب لتخفيض الضرائب المحلية. كما أنه يُعتبر ضرورياً لإضفاء صفة الشرعية في القانون المدني على عقود الزواج التي تتم في المساجد. ويُعتبر أن نحو ٢٥ في المئة من المساجد في بريطانيا يشكل أبنية صالحة لإقامة حفلات الزفاف المشروعة. ولا يبدو هذا الرقم مرتفعاً لأن المسلمين درجوا على عدم الميل إلى الاحتفال بالزفاف في المساجد. وفي مثل هذه الحالات، لا بدَّ من أن يحضر مسؤول من السجل المدني مراسم الزواج. هذا وقد خطت مساجد قليلة جداً خطوة إضافية وطالبت بالموافقة على أن يعمل أحد المسؤولين لديها بالنيابة عن السجل المدني. وفي مثل هذه الحالة، يمكن لمسؤول مسلم أن يتمم مراسم الزواج الشرعي بكاملها في المسجد. لكن الزيجات الإسلامية لا تزال تُتمَّم بمعظمها في مكاتب السجل المدني فيما تُقام الحفلات في قاعة مُستأجرة حيث تتم في العادة أيضاً الإجراءات الرسمية الإسلامية، إلاّ إذا كانت قد تمَّمت في منزل خاص.

لم تبين أي دراسة عامة حتى الآن مدى التزام مسلمي بريطانيا بواجباتهم الدينية، غير أن المراقبة الشخصية، إلى جانب ما يتردد من معلومات متفرقة، تسمح بالإشارة إلى أن عدد المؤمنين الذين يقصدون المساجد للصلاة أقل بكثير من عدد البالغين من أبناء الجالية. ولكن يبدو أيضاً أن فترة الثمانينيات شهدت زيادة في عدد المؤمنين الأكثر شباباً والأوسع علماً الذين يقصدون المساجد للصلاة، وخصوصاً لأداء صلاة الظهر أيام الجمعة. وفي العادة، تتضمن المساجد المبنية خصيصاً لهذا الغرض قاعة صغيرة جداً أو شرفة مخصصة للنساء. أما صغر مساحة هذه القاعة، فيُعزى إلى أن المرأة لا تؤدي الصلاة في المسجد بحسب التقاليد السائدة في شبه القارة الهندية.

وقد تم في الواقع التثبت من أن مختلف القاعات المخصصة للنساء ومن دون أي استثناء بالغة الصغر، خصوصاً مع ازدياد عدد النساء المتعلمات من الجيل الجديد اللواتي بدأن بالمشاركة في الصلوات الجماعية.

ولا شك في أن صوم رمضان والاحتفال بالعيدين الكبيرين يبقيان أوسع انتشاراً من أداء الصلاة في المساجد. ولكن هذه الظاهرة تطرح أيضاً وبشكل أكثر حدة مسألة دوام العمل ووقت الدراسة. فكما هي الحال في أوساط أخرى، تتفاوت المواقف والتصرفات في المدارس وفي أماكن العمل بدءاً من أرباب العمل الذين لا يراعون مثل هذه الظروف، مروراً بأولئك الذين يتعاملون بمرونة مع الحالات الشخصية، ووصولاً إلى وضع شبيه بوضع مجلس مدينة ليسيستر الذي أعطى المستخدمين المسلمين الحق بأخذ إجازة في عيدي الأضحى والفطر تشكل جزءاً من إجازتهم السنوية القانونية. ولكن مع مرور الوقت، يزداد عدد أرباب العمل، وخصوصاً في القطاع العام وفي أوساط شركات القطاع الخاص، الذين يتبنون سياسة أكثر تسامحاً مع المستخدمين. ومنذ كانون الأول/ ديسمبر العام ٢٠٠٣، وتجاوباً مع توجيه من الاتحاد الأوروبي، طلب إلى أرباب العمل كافة أن يعتمدوا سياسات تمنع التمييز بين المستخدمين على أساس ديني.

جدير بالذكر أيضاً أن النظام البريطاني في ما يتعلق بالتزود باللحم الحلال هو من أكثر الأنظمة الأوروبية ليبرالية. فالقانون يلحظ إمكانية أن يُستثنى - لأسباب دينية - موجب تدويخ الحيوان قبل ذبحه. وأكثر من ذلك، فإن المقاومة الشديدة، اليهودية والإسلامية على حد سواء، التي اصطدمت بها اقتراحات التخلي عن هذا الاستثناء، حملت الحكومة على ترك القانون على ما هو عليه. أما إعطاء مثل هذا الإذن إفرادياً لمحلات الجزارين فلا يزال رهناً بالسلطات المحلية، والنتيجة هي وجود نحو ستة مسالخ إسلامية منتشرة في مختلف أنحاء البلاد تؤمّن اللحم الحلال من البقر والغنم. في المقابل، تبدو الرقابة على ذبح الدجاج أكثر صعوبة، سيّما وأن العديد من أصحاب المحلات التجارية يربون الدجاج في الفناء الخلفي لمحلاتهم، ويقاومون - على الرغم من المخاطر الصحية- محاولات السلطات حصر إمداد المتاجر بالدجاج في مراكز كبيرة وقليلة.

وكما هو الحال في سائر أنحاء أوروبا، بقيت العائلات المسلمة تؤثر على مر فترة طويلة نقل جثث موتاها إلى الوطن الأم لكي يتم دفنها هناك. لكن هذا التفضيل بدأ يتراجع، وباتت أعداد متزايدة من الموتى المسلمين تُوارى الثرى في بريطانيا. وفي معظم المدن التي يقيم فيها عدد كبير من السكان المسلمين، جرى إعداد المدافن بحيث تكون منعزلة، مما سمح بجعل القبور تستوي في خطوط مستقيمة. ولكن بقيت بعض المشاكل العالقة بخصوص الرغبة في دفن الميت قبل انقضاء ٢٤ ساعة على الوفاة، وما إذا كان ينبغي وضع الميت في نعش أو لفه في كفن، علماً بأن الشريعة الإسلامية تسمح باعتماد الإجراء الأخير. وقد أصر بعض المجالس المحلية على أن يتم إبلاغه بالوفاة قبل الدفن بثمان وأربعين ساعة. وباستثناء عدد قليل من الحالات، أصرّت هذه المجالس أيضاً على أن يتم الدفن في نعش.

في بريطانيا وحدها، وبخلاف كافة البلدان الأوروبية، طرحت مسألة استخدام الشرع الإسلامي المتعلق بشؤون العائلة كحق إسلامي. وكان أول من قام بطرح هذه المسألة اتحاد المنظمات الإسلامية (UMO) الذي استمر في إثارة هذا الموضوع مراراً وتكراراً. هذا وقد عبرت مجموعات أخرى عن تضامنها مع هذه المبادرة، وإن لم تبدِ الحماس نفسه ولا قامت بمثل الجهد الذي بذله الاتحاد. وتشير المعلومات في الواقع إلى أن المسلمين العاديين لا يبدون هم أيضاً حماسة كبيرة لهذه الفكرة. وفي حين جاء رد فعل السلطات البريطانية والأوساط الرسمية سلبياً من دون أن يكون نقدياً، عبّر عدد من الخبراء الرسميين في الثمانينيات عن اعتقادهم بضرورة ألا يُهمل هذا المفهوم أو يوضع جانباً. وهم في ذلك لا يقترحون وضع نظام منفصل خاص بالمسلمين في ما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية، وإنما يشيرون إلى وجوب أن يكون القانون الرسمي أكثر مرونة لكي يكيّف تقاليد ثقافية متعددة في إطار نظام توافقي لقانون مشترك.

التعليم

في خلال القسم الأكبر من المرحلة قيد الدرس، كان النظام التربوي في بريطانيا وفي ويلز محدداً بقانون التربية للعام ١٩٤٤. وفي العام ١٩٨٨، جرى اعتماد قانون

تربوي آخر أشد تأثيراً (سنعود إلى هذه النقطة في مرحلة لاحقة من هذا القسم). وفي كلا القانونين، تقع مسؤولية تأمين سبل التربية على السلطات التربوية المحلية أي المقاطعات، أو مجالس الأقاليم في المناطق السكانية الكبرى. ومن خلال الإطار العام الذي تضعه المجالس المحلية، يتمتع مدراء المدارس بحيز كبير من الاستقلالية. وتشمل صلاحيات هؤلاء المدراء وضع مناهج التدريس، واختيار الكتب من المكتبات الخاصة، وتحديد معايير انتساب التلامذة، واختيار فريق المدرسين.

جاء قانون العام ١٩٤٤، في جزء منه، نتيجة تسوية تمت بين الدولة والكنائس، وكذلك المؤسسات اليهودية والخاصة التي قامت بتوفير سبل التعليم لفترة طويلة. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن إلزامية التعليم الابتدائي لم تبدأ في بريطانيا إلاّ في العام ١٨٧٠. وقضت التسوية آنذاك بأن تتخلى الكنائس للدولة عن القسم الأكبر من المسؤولية التربوية مقابل مواصلة الالتزام بالتعليم الديني في إطار القطاع التربوي الرسمي العام. وهكذا فإن «التوجيهات» الدينية، والنشاطات الجماعية اليومية في أماكن الصلاة في المدارس، شكّلت الجزء الوحيد الملزم قانونياً في يوميات المدارس. وكل ما عدا ذلك في المنهج الدراسي تحكمه اللوائح التنظيمية، ومراقبة الحكومة للمدارس، وإلزامية إجراء الامتحانات، وقرارات السلطات التربوية المحلية، والسياسة التي يرسمها مدراء المدارس كلٌ بمفرده.

في البداية، دخل التلامذة المسلمين ببطء في هذا النظام، واندمجوا فعلياً في صفوف الدراسة التي التحقوا بها. لكن هذا الواقع لم يبقَ على حاله بعد الانفجار الذي عرفته الهجرة في أوائل الستينيات. ففي منتصف هذا العقد، تضاعف عدد الأطفال الباكستانيين في المدارس، علماً بأن هذا العدد كان قد تزايد على نحو ملحوظ في أوائل العقد. وفي أواخر الثمانينيات، ضمت مدارس عدة أكثرية من التلامذة المسلمين وصلت نسبتهم أحياناً إلى ٩٠ في المئة.

ورداً على ازدياد عدد الأطفال الذين ينتمون إلى عرقيات مختلفة في المدارس، بادرت السلطات إلى التركيز أولاً على تعليم اللغة الإنكليزية. كما لجأت، في بعض الأماكن، إلى سياسة نقل التلامذة من مدارس إلى أخرى بهدف المحافظة على توزيع نسبة معيَّنة من تلامذة الأقليات العرقية في مختلف المدارس. وشهدت

السبعينيات مزيداً من التطور في الاعتراف بضرورة أن تقدم المدارس بعض التنازلات كي يشعر الأطفال المسلمون إلى حد ما بأنهم في وطنهم. وفي العام ١٩٧١، صدر تقرير وطني حول ردود فعل المدارس تجاه التلامذة من المهاجرين تناول مسائل تتعلق بالتربية الدينية، وأماكن الصلاة في المدارس، والكسوة المدرسية، وملابس الرياضة والسباحة، ومسألة الطعام التي أدرجت تحت عنوان عريض هو «مأكولات متنوعة».

لم يتمّ الاتصال بأي سلطة لمناقشة مسألة التربية الجنسية، وجرت معظم الاتصالات حول بقية المواد مع المدارس التي تتخذ قراراتها بنفسها. وقد تمّ التوصل إلى إنجاز أكبر في ما يتعلق بتوفير وجبات أكثر تنوعاً في المدارس، على الرغم من أن هذا لم يكن يعني تأمين وجبات باللحم الحلال بقدر ما كان يعني تأمين بدائل نباتية. كذلك وضعت بعض السلطات ترتيبات خاصة للتربية الدينية ولعقد الاجتماعات واللقاءات. وأظهرت دراسة أجريت بعد مرور ١٥ عاماً أن السلطات بمعظمها تساهلت في مسألة القواعد المتبعة في ما يتعلق بالكسوة المدرسية لكي تتيح للفتيات المسلمات ارتداء ملابس مقبولة. كما تمّ التوصل إلى الإنجاز ذاته في ما يتعلق بالتربية البدنية والسباحة. وفي أواخر الثمانينيات، شرعت بعض السلطات تؤمّن اللحم الحلال، وصارت تتعاون مع المنظمات والجمعيات الإسلامية المحلية في أمور التربية الدينية.

إنما في الوقت نفسه، أدى استمرار خيبة الأمل بمدى التقدم الذي يحرزه أطفال الأقليات العرقية إلى توسيع دائرة خيارات السياسة التربوية، وإلى تضمين هذه السياسة مفاهيم جديدة مثل التعليم المتعدد الثقافات والمضاد للعنصرية. ووصلت هذه العملية في العام ١٩٨٥ إلى أعلى درجات القبول الرسمي مع نشر تقرير وضعته لجنة حكومية ترأسها اللورد سوان Swann، تحت عنوان «التعليم للجميع».

عكس رد الفعل على ما سُمّي «تقرير سوان» حجم المتغيّرات الكبيرة التي طرأت في العقدين السابقين. فمن جهة، ظهرت مؤشرات في أوساط العائلات والطوائف الإنكليزية تدل على ازدياد القناعة بأن مصالح الأقليات العرقية صارت تؤخذ في الاعتبار قبل أو أكثر من تلك التي تعني الأكثرية «البيضاء». ومن جهة ثانية، جاء رد

فعل المؤسسات الإسلامية، وإن اتسم بالترحيب عموماً، حاداً في نقده للمنحى الذي اتخذه التقرير في ما يتعلق بديانة المسلمين وشؤونهم.

ولم تقتصر أحداث تلك المرحلة الفاصلة على بدء المنظمات الإسلامية بممارسة الضغط في ما يخص المسائل التي تهم المسلمين، بل شملت أيضاً ظهور متغيّرات كبرى في النظام التربوي. ففي الستينيات والسبعينيات، طرأت متغيّرات كبيرة في اتجاه تعليم ثانوي غير انتقائي. وأدت هذه السياسة في جانب منها إلى تدنٍ ملحوظ في عدد المدارس. والواقع أن هذه المتغيّرات برزت في وقت شهد زيادة في الأبحاث وفي أدبيات السياسات المتعلقة بالأقليات العرقية الجديدة التي تستخدم تعابير من مثل «أقليات «سوداء» تعيش وسط أكثرية «بيضاء»»، وهو تحليل تأثر إلى حد كبير بحركات الحقوق المدنية في الولايات المتحدة الأميركية. لكن هذا التحليل تجاهل الفروقات الكبيرة بين مختلف مجموعات الأقليات العرقية، ومال إلى تجاهل عوامل التوتر الموروثة بين المسلمين والهندوس والسيخ الآسيويين، فضلاً عن مؤشرات التوترات الجديدة بين الآسيويين والأفارقة ـ الكاراييبين. يُضاف إلى ذلك أن هذا التحليل تجاهل الدين كرمز لهوية مشتركة ازدادت قوة في الثمانينيات.

هذا وتُعتبر المتغيّرات التي لحقت بطبيعة التربية الدينية ذات أهمية هي أيضاً، خصوصاً وأنها كانت تقليدياً تربية مسيحية ترتكز إلى الكتاب المقدس بحسب التفاهم الملحوظ في قانون التربية للعام ١٩٤٤. إنما تصادف ظهور أبحاث ونظريات جديدة حول فهم الأطفال لمفاهيم الأديان مع إدراك مفاده أن الطوائف المتنامية غير المسيحية باتت الآن موجودة في المدارس. وفي السنوات العشر التي تلت العام ١٩٧٥، لجأت السلطات التربوية بمعظمها إلى إدخال مناهج جديدة في التربية الدينية تأخذ في الاعتبار تعدد المعتقدات. وتفاعل النقاش أيضاً حول دور وطبيعة المتطلبات القانونية للصلاة الجماعية في بداية كل يوم دراسي. فما الذي يبرر عزف النشيد الوطني والصلاة وقراءة الكتاب المقدس في مدرسة تضم تلامذة ينتمون إلى أديان مختلفة؟ وما هو البديل؟ وصحيح أن التدريس كان يتم على أساس مهني متين، ولكن الصحيح أيضاً هو أن عدداً كبيراً من المدرسين كان يفتقر إلى الكفاءة والجدارة، ويعوزه فهم المبادئ الأساسية لمهنة التعليم ومشاكلها. وباستثناء قلّة من

المدرسين، كانوا بمعظمهم يجهلون تقريباً الخلفيات التي جاء منها تلامذتهم. فكان من شأن ممارسة تتحلى بشيء من المصداقية وتحل محل ما عرفه الأهل أيام كانوا على مقاعد الدراسة، أو تقدم شيئاً يرضي الطوائف الجديدة، ألا تثير رد فعل مستغرب لدى كلا الطرفين.

في أواخر الثمانينيات، شهدت العملية تقدماً مع اختلاط التيارات المختلفة ببعضها البعض. ففي التربية الدينية، التقت الصعوبات المتواصلة التي واجهتها السلطات التربوية في إقناع جمهور أوسع نطاقاً بشرعية البرامج المتعددة المعتقدات مع ازدياد القلق لدى القيادات الإسلامية. ويمكن لما حدث مع السلطة التربوية في لندن (جرى حلها العام ١٩٩٠) أن يشكل مثلاً يوضح هذه النقطة. ففي أواخر الثمانينيات، جرى تطبيق سياسة نشطة مضادة للعنصرية كانت تمر أحياناً على التربية الدينية مرور الكرام، وأحياناً أخرى تتجاهل هذه التربية بكل بساطة. أضف أن مجموعة أخرى من داخل السلطة كانت تعمل على تطوير مناهج جديدة في التربية الدينية. وعندما نُشرت هذه المناهج في العام ١٩٨٤، أثارت انتقادات الأساتذة لأنها ذكرت ضمن أهدافها «مساعدة الشبان على الحصول على المعرفة والفهم بحيث يصبحون قادرين على الاستمرار في الإيمان بمعتقداتهم، أو بلوغ هذه المعتقدات». وبالنسبة إلى عدد غير قليل من الأساتذة، كان هذا التصريح أشبه بالتغذية التربوية غير المقبولة للإيمان. كذلك اعترض طيف واسع من القيادات الإسلامية على ما رأى فيه أسساً علمانية للمناهج ونظرة تساوي بين مختلف الأديان.

وفي العام التالي، جرى التعبير عن التردد الإسلامي بمزيد من القوة في رد الفعل الإسلامي على تقرير سوان. وصحيح أن أحداً لم يشكك بالنوايا الطيبة للجنة سوان، غير أن ما قِيل عن عدم فهمها لقضايا المسلمين وللإسلام كان موضع انتقادات حادة. فالتقرير الذي عكس المواقف العامة للمؤسسات التربوية وتلك المعنية بالعلاقات بين الأعراق، تعامل مع المسلمين من منطلق ثقافتهم ومجموعاتهم العرقية، وليس من منطلق قيمهم الدينية وأولوياتهم. كما أن موافقة التربويين غير النقدية على أن أحد أهداف التربية هو العمل على خلق فرد مستقل ونقدي كان موضع تنديد، إذ اعتُبر أنه يتضمن رفضاً للاعتراف بالكلية الإلهية. ونقع هنا على موقف للمسلمين في بريطانيا

وخارجها يتعلق بالتربية، وتحديداً بالرفض التام لما ذهبت إليه لجنة سوان في طروحاتها. وقد ركّز البعض على أنه إذا ما أنتج النظام التربوي مسلمين صالحين، فإنه بالتالي سينتج مواطنين صالحين.

تمحور الخلاف الحاد الذي نشب بين لجنة سوان والقيادات الإسلامية حول نقطتين أساسيتين هما التربية الدينية والمدارس الإسلامية. فقد امتدح التقرير «التربية الدينية» باعتبارها أحد الميادين القليلة التي ألقت نظرة جدية على التعددية الثقافية في طبيعة المجتمع البريطاني، وألحّ بقوة على ضرورة دعمها للمضي قدماً في هذا النهج. أما ردود الفعل الإسلامية، فعبّرت مرة جديدة عن قلقها من مضاعفات وتوريطات تركيز «التربية الدينية» على العلمانية، بحسب ما ذهبت إليه قيادات إسلامية كثيرة.

ويبدو أن مسألة المدارس الإسلامية ذهبت إلى أبعد وأعمق من ذلك نظراً لتفاعلاتها على المستويين المحلي والوطني. فقبل ثلاث سنوات من نشر تقرير سوان، طلبت جمعية الأهالي المسلمين في برادفورد Bradford إنشاء خمس مدارس محلية تضم أغلبية كبيرة من التلامذة المسلمين، على أن يتمّ تمويل المشروع عبر مساعدات مدرسية طوعية تشرف عليها جهات إسلامية. لكن الجمعية لم تنجح في تنفيذ مشروعها. وارتكزت الجمعية في مطلبها إلى القانون التربوي للعام ١٩٤٤ الذي يسمح لمعظم المدارس التابعة للكنائس بالبقاء تحت إشراف الكنائس، فيما تتلقى هذه الأخيرة من الدولة الأموال الكافية لدفع مصاريفها السنوية. ففي أواسط الثمانينيات، كانت كل من كنيسة إنكلترا والكنيسة الكاثوليكية تشرف على أكثر من ٢٠٠٠ مدرسة، بينما كانت كل من الطائفة اليهودية والكنيسة النظامية تشرف على عشرات المدارس. فلم يكن من سبب قانوني يمنع الطوائف الأخرى من إنشاء مدارسها الخاصة ومن الحصول على المساعدات الرسمية. وبالتأكيد، تأسست في خلال تلك العشرية مدارس عدة تابعة لكنيسة إنكلترا التي حظيت بدعم الدولة.

في البداية، ارتكزت الحجج التي استعملت ضد طلبات برادفورد إلى التخوف من أن تؤدي هذه المدارس إلى الفصل أو التمييز الاجتماعي، فضلاً عن التخوف من النوعية المتدنية للتربية التي ستوفرها. أما الحجة الأخيرة، فاستندت إلى مراقبة نحو

١٢ مدرسة إسلامية خاصة أو أكثر، وهي مدارس كانت تعاني من عجز مزمن في ميزانياتها، ومن ضعف في مستوى جهازها التربوي، وذلك بسبب فقر الجالية وعدم حصولها على ثقة المانحين الأجانب. وعلى الرغم من أهمية الحجة السابقة، إلاّ أنها تجاهلت أشكالاً أخرى من التمييز الاجتماعي في النظام المدرسي البريطاني، ولا سيّما التمييز القائم على الفروقات الطبقية أو الثروة، أو على الكفاءة الأكاديمية. كما أنها تجاهلت حقيقة أن التمييز موجود في العديد من المدارس لسبب بسيط يعود إلى التوزيع الجغرافي لتلامذة هذه المدارس.

وفي الفترة نفسها تقريباً التي جرى فيها رفض طلبات برادفورد، كانت «المدرسة الابتدائية الإسلامية» التي أسّسها في مقاطعة برنت Brent في لندن مغني البوب السابق كات ستينفز Cat Stevens الذي اعتنق الإسلام وأطلق على نفسه اسم يوسف إسلام، تبحث عن اعتراف مماثل. وبعد سنوات من المفاوضات والمساومات والتأجيلات البيروقراطية، وافق مجلس المقاطعة مبدئياً على الطلب. ولكن عندما انتقل القرار السياسي في المقاطعة من فريق سياسي إلى آخر، ظهرت عراقيل جديدة تحت عناوين أنظمة التخطيط والصحة والنظافة. وفي العام ١٩٩٠، رفضت الحكومة الطلب، غير أن إدارة المدرسة استأنفت ولجأت إلى المحكمة العليا. وبعد مرور سنتين، قالت المحكمة أن قرار الحكومة لم يكن مدروساً بما يكفي. وفي ربيع العام ١٩٩٣، رفض الوزير مرة جديدة الطلب، ما أثار غضب العديد من أبناء الجالية الإسلامية.

ازدادت حدة المواجهة بين مجلس المدينة وبين الجالية الإسلامية في برادفورد. وأخذ مجلس مساجد برادفورد يشن حملة على المسؤول التربوي المحلي الذي كان كتب مقالاً في صحيفة يمينية معروفة هاجم فيه وجهات نظر تربوية رسمية حول التعددية الثقافية والتربية المناهضة للعنصرية. وفي هذه المشادة التي شكلت موضع اهتمام على المستوى الوطني طيلة أشهر، تلقت القيادة الإسلامية دعماً وتعاوناً من مجموعات مناهضة للعنصرية في حزب العمال أو تقف على يساره. وقد نجحت الحملة أخيراً في التوصل إلى التفاوض حول إحالة المسؤول التربوي إلى التقاعد قبل بلوغه السن القانوني.

كان ذلك أول انتصار تحققه حملة كبرى تخوضها أي جالية إسلامية في بريطانيا، غير أن هذا الانتصار أثار أيضاً مخاوف شرائح واسعة في مجتمع البيض. فبعد هذا النجاح الإسلامي في برادفورد بفترة قصيرة، صار المرء يرى جماعات من الأهالي البيض يلجأون إلى اتخاذ إجراءات تهدف إلى منع «استيلاء الآسيويين» على مدارس البيض التقليدية. ولأسباب ديموغرافية بحتة، كان طرح هذه المسألة سيستغرق على الأرجح سنوات عدة، إلاّ أنها تحولت فجأة إلى قضية ملحة استمدت رمزيتها من حملة قامت بها في العام ١٩٨٨ مجموعة من أهالي ديوزبري الذين شدّدوا على أن أماكن أطفالهم هي في مدارس «البيض» وليس في مدارس «الآسيويين».

كان من المحتم أن يتأثر النقاش الوطني بقوة بالإعلام الذي يستسيغ المواضيع المحرضة والمثيرة للجدل. وبالتالي، فإن النجاح النسبي الذي حققته القيادة الإسلامية مع مجلس مدينة برمنغهام بتوصلهما إلى التفاهم على شكل من أشكال التعاون غاب عن دائرة الاهتمام. وبعد أن كانت سمعة المدينة قد وصلت إلى أدنى المستويات بسبب طريقة تعاملها مع الأقليات العرقية في بريطانيا، أخذت تشهد متغيّرات كبيرة في السبعينيات. وفي العام ١٩٨٣، قدمت لجنة الاتصال الإسلامية التي كانت تألفت حديثاً سلسلة مطالب تتناول ما ينبغي على المدارس أن تفعله في تعاملها مع التلامذة المسلمين. وتناولت هذه المطالب تقديم تسهيلات تمكّن التلامذة من أداء الصلاة وتتعلق أيضاً بمسألة الكسوة الإسلامية النظيفة، والطعام، واحترام المتطلبات والآفاق الإسلامية في المنهج الدراسي، وخصوصاً ما يتعلق منها بالتربية الدينية والمسرح والموسيقى والتربية الجنسية. آنذاك تمثل رد فعل مجلس المدينة بتأليف لجنة عمل مشتركة ضمت خبراء وليس سياسيين. وكانت النتيجة بعد مرور ثلاث سنوات أن قامت السلطة التربوية الرسمية بوضع خطوط توجيهية عامة أرسلتها إلى مختلف المدارس توصيهم من خلالها بكيفية التجاوب مع الاحتياجات الدينية والثقافية للطلاب. وكان لافتاً أن النقاش لم يتضمن طلب مساعدات لإنشاء مدارس إسلامية. ولعل السبب في ذلك يُعزى جزئياً إلى أن هذا الطلب لم يكن موضع إجماع في لجنة الاتصال الإسلامية، وأيضاً إلى اهتمام الكثيرين من القادة المسلمين

بمحاولة الحصول على أكبر قدر ممكن من التعاون مع سلطات المدينة من خلال النظام المدرسي، وبالتالي إتاحة المجال أمام أكبر عدد من التلامذة المسلمين للإفادة من هذا النظام، بينما من شأن نظام منفصل ألا يكون مفيداً إلاّ لقلة من التلامذة. وتُضاف إلى ذلك عوامل أخرى في مقدمها أن برمنغهام أبقت على نحو ست مدارس ثانوية للبنات، تجاوباً منها بشكل خاص مع طلبات تقدم بها المسلمون وغيرهم من الأقليات. وبالتالي، فإن الضغط في هذه المسألة كان أقل مما هو عليه في مكان آخر. كما أن مجلس المدينة أخذ بعين الاعتبار أن عدم التجاوب مع بعض مطالب المسلمين من شأنه أن يدفع بهؤلاء إلى التقدم بمطالب أكثر تطرفاً في هذا المجال.

وعلى الرغم من أن قانون الإصلاح التربوي أثار نقاشات سياسية وتربوية تجاوزت في أبعادها حدود هذا النقاش، إلا أنه كان في بعض مفاصله شديد التأثر بالاستقطاب العرقي والديني المتزايد الذي سبق أن أشرنا إليه. وبينما ترك القانون جانباً الاشتراطات المتعلقة بالمساعدة للمدارس الاختيارية، تحولت الاشتراطات المتعلقة بالتربية الدينية وبأماكن الصلاة إلى موضوع أثيرت حوله نقاشات جامعية، فيما كان مجلس اللوردات يناقش بدوره بنود القانون. وإذ عزمت الحكومة على ترك الاشتراطات على ما هي عليه، أرادت مجموعة من اللوردات إعادة إدراج الطبيعة المسيحية للتربية الدينية التقليدية. وإذ ذاك، بلغ الضغط حداً حمل الحكومة على التراجع عن موقفها. وبعد مشاورات قادها أسقف لندن، تمت الموافقة على أحكام جديدة في ما يتعلق بالتربية الدينية وأماكن الصلاة. وباتت هذه تستلزم بشكل رئيس أو على وجه التحديد توافر سياق مسيحي في الحقلين معاً، مع حيز ضيق أعطي لبقية الأديان. ويمكن للمدارس التابعة لطوائف أو جاليات لا يعنيها هذا النموذج أن تتقدم بطلب إعفائها منه لدى اللجنة الاستشارية للتربية الدينية التي شُكلت وكُلفت بمهمة البحث في المصالح التربوية والدينية للمجتمع المحلي. هذا وساهم قانون الإصلاح التربوي في دعم دور الأهل والمجتمع المحلي لجهة تسيير أمور المدارس. وبلغ هذا الدعم حداً سمح معه لمجالس المحافظين بالإشراف على بنود كثيرة في ميزانيات المدارس. ونتيجةً لذلك، تشكلت في أواخر الثمانينيات، في عدد من المدارس المنتشرة في مختلف أنحاء البلاد، مجالس محافظين تضم نسبة كبيرة من الأعضاء

المسلمين الذين كانوا أحياناً يتولون رئاسة بعض هذه المجالس. ويبدو أن هذه المساعدة الإضافية التي سمحت للمدارس باختيار الابتعاد عن إشراف السلطة المحلية وبتلقي التمويل مباشرة من الحكومة المركزية فتحت أمام العديد من المدارس الطريق نحو الإشراف المحلي والاستقلالية التي لم يكن ممكناً التوصل إليها من قبل إلاّ بالحصول على منزلة «المساعدة الطوعية». وبالتالي، سرعان ما أُوحي بأنه يمكن «للمدرسة الإسلامية» أن تطالب بالحصول على منزلة «المنحة الثابتة» عندما صارت هذه الأخيرة ممكنة بالنسبة إلى المدارس الخاصة بدءاً من نيسان/ أبريل العام ١٩٩٤.

في أي حال، كان لا بدَّ من مرور أربع سنوات أخرى قبل أن يتم التجاوب مع مثل هذا المطلب. ففي أواخر العام ١٩٩٦، تقدّمت «المدرسة الإسلامية» مرة جديدة بطلب الحصول على تمويل رسمي، وهذه المرة كمدرسة يحق لها الحصول على «المنحة الثابتة». وقد حاز الطلب دعم السلطة التربوية المحلية، ودائرة التفتيش التربوية الرسمية، والعاملين المدنيين في إدارة التربية، غير أن وزير الدولة الذي يعود إليه اتخاذ القرار النهائي، رفض الطلب كما رفض طلبات أخرى حصلت هي أيضاً على دعم قوي، معلناً بوضوح أنه ضد المدارس الإسلامية. وعندما وصل حزب العمل الجديد إلى السلطة في أيار/مايو العام ١٩٩٧، جلب معه سياسة اعترفت على مر سنوات عدة بشرعية المدارس الإسلامية. وفي كانون الثاني/يناير ١٩٩٨، جرى منح أول مدرستين إسلاميتين الصفة الرسمية، وهما تحديداً «الإسلامية» في برنت و«الفرقان» في برمنغهام. كما جرى في فترة لاحقة منح هذه الصفة لمدرستين أخريين، الأولى في برادفورد والثانية في برمنغهام. ولا تزال ٦٠ مدرسة تقريباً تعمل بصفة خاصة، فيما يحاول البعض الحصول على موافقة رسمية.

الفصل الخامس

هولندا وبلجيكا

هولندا

الهجرة

بدأت هجرة المسلمين إلى هولندا بعد العام ١٩٤٥. ووصلت بداية مجموعات صغيرة انضمت إلى ركب المهاجرين عندما نالت إندونيسيا استقلالها في العام ١٩٤٩. وكان نحو ألف جندي مسلم قد خدموا مع الجنود المولوكيين المسيحيين في صفوف الجيش الهولندي لجزر الهند الشرقية. وفي أوائل الثمانينيات، قُدِّر عدد أفراد هذه المجموعة بنحو ١٥٠٠ شخص. وإذ لم يكن من المتوقع أن يبقى المولوكيون فترة طويلة، جرى إيواؤهم في مخيمات مؤقتة قبل أن ينتقلوا تدريجياً وبعد مرور سنوات عدة إلى أماكن سكن دائمة.

وفي مرحلة لاحقة، جاء عدد أكبر من المسلمين من المستعمرة الهولندية سورينام (غويانا الهولندية). وبدأت الهجرة العمالية من هذه المستعمرة تزداد منذ أواسط الستينيات، فبلغ عدد المهاجرين الذين وفدوا في العام ١٩٧٥ نحو ٥٥٠٠ شخص. ومع حلول العام ١٩٧٤، أدى الحديث حول فرض المزيد من القيود على الهجرة إلى مضاعفة معدل المهاجرين. والواقع أن الارتفاع الهائل في عدد المهاجرين الذي بلغ عام ١٩٧٥ نحو ٣٦ ألف مهاجر قد يُعزى إلى واقع أن سورينام كانت مقبلة على نيل استقلالها، الأمر الذي كان من شأنه أن يؤدي إلى تجريد السوريناميين غير المقيمين في هولندا من الجنسية الهولندية. واستمر تدفق المهاجرين

بعد الاستقلال بموجب اتفاقات ثنائية، لا سيّما في إطار لمّ شمل العائلات، إلى أن انتهى العمل بهذه الاتفاقات في العام ١٩٨٠. كان معظم السوريناميين من المسيحيين، لكن بعضهم كان من أصل هندي، وظل هؤلاء يعتبرون أنفسهم من الهندوس. وفي أوائل الثمانينيات، قُدر عدد السوريناميين المسلمين المقيمين في هولندا بنحو ٣٠ ألف نسمة، في حين بلغ عدد الهندوس حوالى ٩٠ ألف شخص.

وفي ما خلا هذه الحالات الخاصة، ظلت حركة الهجرة محدودة لغاية الستينيات. فقد ظلت البلاد لفترة طويلة تعتبر أنها مكتظة بالسكان، ولكن تلك الفترة شهدت نقصاً كبيراً في اليد العاملة المحلية، بحيث شرع القطاع الصناعي يبحث عن عمال من بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط. وبعد عقد اتفاقات ثنائية تتيح استيراد العمالة من إيطاليا وأسبانيا والبرتغال، برز في العام ١٩٦٤ دور تركيا، ثم جرى في العام ١٩٦٩ عقد اتفاق مماثل مع المغرب، وفي العام ١٩٧٠ مع تونس ويوغوسلافيا. في تلك الأثناء، بلغ عدد العمال الأجانب في البلاد نحو ٩٢ ألف عامل، شكّل الأتراك أكبر مجموعة منفردة منهم. وعلى الرغم من فترة الركود القصيرة التي شهدها العام ١٩٦٧، استمر النمو الحاد للهجرة إلى أن توقفت في العام ١٩٧٤. إنما كما هي الحال في أمكان أخرى، أتاحت سياسة لم شمل العائلات استمرار ازدياد عدد المهاجرين، ما أدّى إلى تغيير كبير في توزع المهاجرين بين ذكور وإناث، خصوصاً وأن عدد الإناث تزايد بشكل ملحوظ. وتشير إحصاءات العام ١٩٧١ إلى أن البلاد احتضنت نحو ٤٣ ألف مسلم من تركيا ومن بلدان شمال أفريقيا، في حين لم يزد عدد المسلمات عن ٥ آلاف. وفي العام ١٩٧٧ وصلت النسبة بين الرجال والنساء إلى ٤ : ٣. وفي العام ١٩٨٢ بلغ عدد المهاجرين الأتراك ١٤٨ ألف مهاجر، ووصل عدد المغاربة إلى ٩٣ ألف مهاجر. وفي العام ١٩٨٩، ارتفعت هذه الأرقام فبلغت ١٦٧٥٠٠ تركي و١٣٩٢٠٠ مغربي.

اللافت أن الإحصاءات الهولندية تتضمن إشارة إلى الدين. ففي العام ١٩٨٩، ذكر مركز الإحصاءات أن عدد المسلمين المتحدرين من أصول أجنبية بلغ ٤٠٥ آلاف شخص، فيما تشير تقديرات أخرى إلى وجود ٣ آلاف هولندي اعتنقوا الإسلام.

في الثمانينيات، وخصوصاً في التسعينيات، ازداد عدد الأشخاص الذين كانوا

يبحثون عن مكان يلجأون إليه، مما أضاف مجموعات جديدة على المهاجرين، وخصوصاً من إيران والعراق والصومال وأفغانستان. وبحسب إحصاءات العام ١٩٩٩، بلغ مجموع عدد المتحدرين من أصل إسلامي نحو ٧٠٠ آلف شخص ضمت المجموعات الكبرى منهم ٢٨٥ ألف تركي، ٢٤٧ ألف مغربي، ٣٦ ألف سورينامي، ٢٨ ألف عراقي، ٢٦ ألف صومالي، ١٧ ألف إيراني، ١٥ ألف باكستاني و١٥ ألف أفغاني.

وأدى الركود الاقتصادي الذي عرفته البلاد العام ١٩٧٣-١٩٧٤ إلى ارتفاع الأصوات المطالبة بتقليص حقوق العمال الأجانب على أمل أن يحثهم ذلك على المغادرة. لكن الآراء التي اقترحت بأن يتم دفع مبالغ معينة للمهاجرين لكي يغادروا لم تلقَ آذاناً صاغية، بل على العكس، اتخذت إجراءات جعلت من إجازات العمل أمراً يعتمد إلى حد كبير على مشيئة أرباب العمل، واشترطت لمنح إجازات الإقامة أن يكون مكان السكن لائقاً. ويبدو أن هذه الإجراءات لم تؤدِ إلى نتيجة تذكر، ما جعل الحكومة تعمد في العام ١٩٨١ إلى تغيير سياستها والاتجاه نحو سياسة دمج المهاجرين، بعد أن تأكدت من أن معظم هؤلاء يفضلون الإقامة الدائمة في البلاد. وفي العمل ١٩٨٦، منحت الحكومة المهاجرين حق الاقتراع والترشح في انتخابات المجالس المحلية. وازداد عدد الذين حصلوا على الجنسية الهولندية، فبلغ أكثر من ثلثي المهاجرين الأتراك وأكثر من نصف عدد المهاجرين المغاربة.

البنية القانونية والجمعيات

يكفل الدستور الهولندي حرية المعتقد ضمن القانون لمختلف الأديان، المسيحية وغير المسيحية. وفي التعديل الدستوري للعام ١٩٨٣، أقرت الدولة مبدأ الفصل التام بين الكنيسة والدولة، واعتمدت مبدأ العلمانية الذي لا يختلف عن المبادئ الفرنسية. واستمرت سياسة الحكومة الهولندية في الإلغاء التدريجي لما بقي من امتيازات للكنائس التقليدية. وفي الوقت نفسه، لعبت الكنائس دوراً مؤسساتياً مهماً في الحياة الهولندية العامة، وهو دور يُعرف عموماً بمفهوم Verzuiling، أي الدعامات أو الكتل. وعلى هذا الأساس، يتم التمييز بين أربع دعامات تقليدية

معروفة هي الكاثوليكية الرومانية، الإصلاحية والإصلاحية المجددة (كلتاهما بروتستنتيتان من أصل كالفيني) والعلمانية/ الإنسانية. وعلى الرغم من أن هذه الهيكلية سيطرت على النظام التربوي وعلى الإعلام المرئي والمسموع، إلا أنها أصيبت بضعف ملحوظ خلال العقود القليلة الماضية. فلم يعد ممكناً، كما كان الأمر سابقاً، أن تتماثل أحزاب سياسية معينة، أو اتحادات نقابية، مع المنتسبين لكنيسة ما. وبات جلياً أن الدولة لم تعد تتدخل في شؤون الكنيسة، لا بل وتوقفت عن تقديم المساعدات لها.

قِيل في بعض الأماكن إنه لا بدَّ من دمج الجاليات المهاجرة الجديدة كدعامات جديدة في المجتمع الهولندي. وعلى سبيل المثال، تُرجم هذا التوجه لبعض الوقت في استحضار الدعم المالي الحكومي المخصص لشراء أو بناء عقارات تستعمل كمساجد أو أماكن للصلاة. وانحصر هذا الدعم بالجاليات الوافدة من بلدان تربطها بهولندا اتفاقات حول العمالة، وتحديداً المغرب وتركيا وتونس. وكانت الحجة في ذلك أن الطائفة الإسلامية، كالهندوسية، وافد جديد فاته الحصول على امتيازات حصلت عليها الطوائف المسيحية التاريخية. إنما جرى التخلي عن هذه السياسة في أواخر العام ١٩٨٣ بفعل نمو سياسة العلمانية. وقد اتخذ هذا القرار على الرغم من تقرير وضعته لجنة حكومية للنظر في التسهيلات الدينية للأقليات العرقية. وقد أعادت اللجنة النظر في المسألة برمتها وخلصت إلى أنه لا بدَّ من مواصلة العمل بسياسة الدعم الحكومي. لكن التحالف الليبرالي الاشتراكي رفض تقرير اللجنة الذي نُشر في العام ١٩٨٢، بداعي التخوف من وقف نمو الطابع العلماني للدولة الهولندية. ومن الملفت أنه في ظل غياب مثل هذا الدعم الحكومي، تم جمع تبرعات لا بأس بها من أشخاص ومن مؤسسات، وكذلك من كنائس محلية، للمساجد ولأماكن العبادة المحلية.

في المقابل، اتخذت على الصعيد السياسي سلسلة إجراءات لتعزيز عملية الدمج منها منح الأجانب في العام ١٩٨٦ حق التصويت في الانتخابات المحلية. وفي البداية، كانت نسبة المشاركة في الانتخابات متدنية، خصوصاً في ظل الموقف الرسمي للحكومة المغربية التي لم تشجع المغتربين المغاربة على المشاركة في

الانتخابات. وصحيح أن مستوى المشاركة ما لبث أن ارتفع، غير أن نسبة هذه المشاركة بدت متفاوتة من جالية إلى أخرى. ففي حين ازدادت عند الأتراك، انخفضت عند المغاربة والسوريناميين.

تضمن التقرير الذي وضعته الحكومة عام ١٩٨٢ توصيفاً لأوضاع المراكز الأساسية الأربعة لإقامة المسلمين، وهي أمستردام، روتردام، لاهاي وأوترخت. وأشار التقرير إلى وجود ٤٩ مسجداً ومكاناً للصلاة، ينتشر ٣٣ منها بين أمستردام وروتردام. وفي كل من المدينتين، أقيم في تلك الفترة مسجد بني خصيصاً لهذا الغرض أو كان كنيسة وجرى تحويله إلى مسجد، كما هي الحال مع كنيسة لوثرية سابقة في أوترخت. وفي العام ١٩٨٩، قُدِّر عدد المساجد وأماكن الصلاة في البلاد بنحو ٣٠٠ مسجد توزعت في نحو ١٠٠ مدينة كبيرة وصغيرة، و منها ١٢ مسجداً شُيِّدت خصيصاً لهذا الغرض. ومع حلول العام ٢٠٠١، كان قد تم بناء نحو ٣٠ مسجداً جديداً.

الواقع أن هذه الزيادة الملفتة هي ثمرة نشاطات جمعيات ومنظمات كثيرة تابعة بمعظمها لمجموعات عرقية معيَّنة. وقد تكون الجالية التركية هي الأفضل تنظيماً. ففي أوائل الثمانينيات، بلغ عدد الجمعيات المنضوية تحت لواء الاتحاد التركي الإسلامي الثقافي الذي كان قد تأسس عام ١٩٧٩ نحو ٧٨ جمعية. وقد عملت هذه الجمعيات بشكل وثيق مع الإدارة التركية المعنية بالشؤون الدينية (ديانات) التي أمّنت للاتحاد أئمة جرى إلحاقهم بالمساجد التابعة لجمعياته. وعمل الاتحاد على تمكين الأئمة من اللغة والثقافة الهولنديتين، إلى حد أنه تولى تسجيل بعضهم في جامعات هولندية. لكن طموحات الاتحاد الهادفة إلى تشكيل فريق عمل قادر على مساعدة الجالية في التعاطي مع المجتمع الهولندي اصطدمت بسياسة الحكومة التركية القاضية بحصر انتداب الأئمة بمدة زمنية محددة لا تتجاوز ثلاث أو أربع سنوات.

هذا ويشرف المركز الثقافي في هولندا، ومقره الرئيس في أوترخت، على نحو ٢٠ مسجداً. وجدير بالذكر أن هذا المركز هو الفرع الهولندي لحركة السليمانية التي يقع مركزها الأوروبي في كولونيا في ألمانيا. وباعتبار أن هذه الحركة كانت ترفض التعاون مع «ديانات»، اضطرت إلى أن تتعاقد مع أئمة غير رسميين. أضف إلى ذلك

وجود ٣٠ مسجداً مرتبطاً بالجماعة الإسلامية «الرؤية الوطنية». وجدير بالذكر في هذا الإطار أن نسبة غير معروفة من الأتراك المقيمين في هولندا من العلويين، ولهؤلاء مسجد في لاهاي ونحو ٣٠ جمعية محلية. أما أتباع «جماعة النور»، ولهم ٦ مساجد، فمعظمهم من الأكراد وليس الأتراك.

ويبدو أن الجالية المغربية أقل تنظيماً من الجالية التركية. والواقع أن المنظمتين المغربيتين الكبيرتين في البلاد تؤكدان على ولائهما للعرش المغربي. فرابطة العمال والتجار التي تأسست في فرنسا عام ١٩٧٣ انتقلت إلى هولندا في العام ١٩٧٥. أما اتحاد المنظمات المغربية الإسلامية في هولندا (Ummon)، فتأسس في العام ١٩٧٨، وهو يزعم أنه يضم نحو ١٠٠ عضو، إلاّ أنه شديد التواضع في ظهوره العام. كذلك تضم البلاد عدداً من المساجد المغربية المستقلة عن هاتين المنظمتين والتي تفضّل الاحتفاظ بمسافة بينها وبين العرش المغربي. واللافت أن تيار «المساجد الحرة» هذا يلقى دعماً من الجناح اليساري في لجنة العمال المغربية في هولندا (Kman). وكان مسجد كبير في أوترخت قد حصل على دعم مستمر من ليبيا. أضف إلى ما تقدم وجود فِرق درقاوية وصوفية علوية صغيرة. هذا وتقوم حركة التبليغ المتفرعة من حركة التبليغ في فرنسا بنشاط ملحوظ في المساجد المغربية، على غرار المجموعات المنبثقة عن الإخوان المسلمين.

وعلى الرغم من الولاء للعرش المغربي والعلاقات به، فإن على المساجد المرتبطة باتحاد المنظمات المغربية الإسلامية في هولندا، كغيرها من المساجد المغربية، أن تجد أئمتها بنفسها وأن تتحمل أعباء توظيفهم، سيّما وأن المغرب لا يرسل أئمة كما هو الأمر مع تركيا. وقد أدى هذا الوضع إلى إثارة بعض المشاكل في توظيف الأئمة بموجب قانون العمل الهولندي الذي يعفي الكهنة وغيرهم من الموظفين الدينيين من الخضوع لأحكام هذا القانون. وكانت المحكمة العليا قد حكمت في العام ١٩٨٦ بأن يُطبق النظام الأساسي للكهنة على الأئمة، مما يعني حرمانهم من منافع البطالة في حال عزلهم عن مهامهم. ولمّا كانت المساجد الصغيرة تفتقر إلى الإمكانات المتوافرة في الكنائس، لم يجد الأئمة المعزولون من يساعدهم على تحمل البطالة والتغلب على العوز.

وجد المسلمون السوريناميون إلهامهم في إسلام جنوب آسيا. فجمعية المسلمين الخيرية في هولندا، ومقرها في مسجد طايبه في أمستردام، ترتبط بالبعثة الإسلامية العالمية في ديوباندي. والواقع أن نحو ١٠ مساجد ترتبط بهذه المنظمة. وفي أمستردام ولاهاي، تعاون مسلمون من الهند والباكستان في مشاريع لإقامة مساجد، علماً بأن للباكستانيين في روتردام مسجدهم الخاص. أما الاتجاه البرلوي، فتمثله بين السوريناميين جماعة أهل السنة في هولندا. وتنظم هذه الجماعة منذ العام ١٩٨٢ احتفالات كبيرة في لاهاي بمناسبة عيد المولد النبوي، فتستقطب جمهوراً غفيراً.

أما جالية المولوكيين، فتعد أصغر جالية إسلامية، إذ لا يزيد عددها عن ١٠٠٠ شخص، لكنها في الوقت نفسه أقدم الجاليات الإسلامية. والواقع أن هؤلاء المولوكيين شكّلوا أقلية إسلامية وسط أقلية مسيحية. وفي العام ١٩٥٦، افتتحوا أول مسجد لهم في مخيم لتسريح الجنود يقع في شمالي البلاد، وعادوا لاحقاً إلى ترتيب أوضاعهم بالقرب من روتردام وفي شمال برابان، حيث جرى بناء مسجدين. وكجزء من اتفاق مع جالية المولوكيين يمثل اعترافاً بفضل المولوكيين في دعم هولندا في خلال فترة الكفاح الأندونيسي من أجل الاستقلال، جرى بناء هذين المسجدين، وبشكل استثنائي، بدعم مالي من الحكومة.

هنا أيضاً، وكما حدث في أماكن أخرى، أدت الخلافات الداخلية إلى إغراق المحاولات التي جرت لإنشاء مظلة وطنية تلتقي تحتها مختلف الجمعيات والمنظمات. وقد جمعت مؤسسة المنظمات الإسلامية في هولندا اتحاد المنظمات المغربية الإسلامية **Ummon** مع الاتحاد الإسلامي الثقافي التركي **Ticf**، من دون أن يؤدي ذلك إلى نتيجة فعلية تُذكر. وكانت مؤسسة **Islamitische Omroepstichting** قد تأسست العام ١٩٨٠ بهدف الحصول على إجازة تسمح لها بإنتاج البرامج الدينية وبثها. وكان من المفترض أن تمثل المؤسسة المصالح التركية والمغربية معاً في بث برامج إذاعية وتلفزيونية في أوقات معيّنة أسبوعياً. غير أن الجانب التركي، وهو الأكثر تنظيماً، بسط سيطرته في خلال السنوات الأولى على المنظمة. ولم يتم التوصل إلى اتفاق منصف إلاّ في أواخر الثمانينيات. وكان اتحاد المنظمات الإسلامية في هولندا قد تأسس العام ١٩٧٥ ببادرة من هولنديين اعتنقوا الإسلام. وإذ لم ينجح

هذا الاتحاد فعلياً في تمثيل كافة المسلمين، جرى حله بعد مرور بضع سنوات على تأسيسه. وعلى الأثر، بادر البعض ممن شارك في الاتحاد إلى تأسيس المركز الإسلامي للإعلام (MIC) في لاهاي الذي أصدر في وقت من الأوقات مجلة «قبلة» الدورية. وقد اهتم هذا المركز بشكل خاص بشرح القضايا التي تعني المسلمين للمؤسسات السياسية والاجتماعية الهولندية، ومارس نشاطاته انطلاقاً من مبدأ مفاده أن الجالية الإسلامية تشكّل جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الهولندي. وجرى في أواخر الثمانينيات تشكيل لجنة مهمتها دراسة العلاقة القائمة ما بين الحكومة والطوائف الدينية، فترأس اللجنة البروفسور هيرش بالين Hirsh Ballin الذي عُيِّن لاحقاً وزيراً للعدل. وقد أوصت اللجنة في تقريرها بإقامة مراكز في القوات المسلحة وفي السجون وفي غيرها من المؤسسات الإصلاحية تُعنى بالشؤون الدينية للمسلمين والهندوس، غير أن هذه الاقتراحات لم تلقِ تجاوباً من السلطات الرسمية.

الهيكليات

تشكّل النزعة الإنجيلية التبشيرية القوية أحد التقاليد الراسخة في الكنائس الهولندية، علماً بأن هذه الكنائس حرصت في الوقت نفسه على اهتمامها الشديد بالعدالة الاجتماعية. ففي كنائس محلية كثيرة، ولا سيّما في المدن، كثيراً ما يتقدم هذا التقليد الأخير على غيره. وبالتالي، فقد سجّل الهولنديون بعض أفضل الإنجازات لدى قيام كنائس محلية بمساعدة المسلمين على تركيز أنفسهمْ وتمكينهم من إيجاد أماكن للصلاة والحصول على موافقات رسمية لبناء المساجد. وسرعانَ ما أدركت بعض الجهات في الكنائس أن حصول المسلمين على مكانة لهم داخل المجتمع الهولندي يشكّل «دعامة» أخرى لهذا المجتمع. ويمكن للمرء بالطبع أن يعزو هذا الاستعداد الطيّب إلى عملية البحث عن حلفاء في معركة المحافظة على مبدأ الدعامات في وقت فُرض فيه التراجع عن هذا المبدأ.

في أواسط السبعينيات، كلفت الكنيسة الإصلاحية الهولندية أحد المسؤولين في قسم التبشير بمتابعة أوضاع وشؤون الإسلام في البلاد. وجرى في أواخر العقد إنشاء مكتب منفصل يقوم منذ ذلك الحين بنشاطات كثيرة في الصحافة وفي اجتماعات

ولقاءات الكنائس المحلية وفي العلاقات مع ممثلي المسلمين. وفي تلك الفترة أيضاً، كلّفت الكنيسة الكاثوليكية أحد المسؤولين في مكتب الهجرة **Cura Migratorum** بمتابعة شؤون المسلمين. ومنذ البدء، قامت بين المكتبين علاقات تعاون وثيقة، وخصوصاً لجهة إصدار مجلة تُنشر مرة كل شهرين تحت عنوان «بيغريب» ***Begrip***. وانضم في أوائل الثمانينيات عضو ثالث إلى هذا العمل، إذ عُنيت كنيسة كالفينية أخرى، هي الكنيسة الإصلاحية الهولندية، بمسؤولية متابعة شؤون المسلمين. وتركّزت هذه المسؤولية بشكل خاص على مسائل تتعلق بالنساء والشباب في إطار نشاط مكمّل لعمل المسؤولين الآخرين.

وفي مناسبات عدة، جرى التفكير بشكل من أشكال العلاقة بين الدولة والتنظيمات الإسلامية. وقد أشرنا أعلاه إلى الفترة التي قامت في خلالها الدولة بدعم نشاطات الجمعيات. لكن هذه الحقبة انتهت في أوائل الثمانينيات ولم تتجدد، على الرغم من توصية اللجنة الحكومية. ومنذ ذلك الحين، اتجهت العلاقات نحو جمعيات محددة في ما يتعلق بأمور معينة، إلى أن شعر المسؤولون بضرورة الحصول على رد منسّق على «قضية رشدي». كذلك عُقدت في العام ١٩٨٩ سلسلة اجتماعات لبحث شؤون إسلامية، شارك فيها ممثلون عن المسلمين والمسيحيين والحكومة. ولكن هذه الاجتماعات لم تأخذ أي صفة رسمية.

التعليم

يقسم النظام المدرسي الهولندي إلى قطاعين تتولى الدولة تمويلهما معاً. فيتم التمييز بين القطاع العام أو مدارس الدولة التي يطلق عليها اسم المدارس الحيادية، والمدارس الطائفية، أي الرومانية الكاثوليكية أو البروتستنتية. والواقع أن هذا التنظيم يُعد من مخلفات مبدأ «الدعامات» الذي أشرنا إليه سابقاً.

وتتجلى الشؤون الإسلامية بأشكال وطُرق متنوعة في البرنامج المدرسي وفي مواد مثل التاريخ والجغرافيا والمشاريع الثقافية المشتركة. ومنذ العام ١٩٨٥، أضيف موضوع جديد على برنامج «المدرسة التأسيسية» التي تجمع بين الحضانة والابتدائي، هو «التيارات الروحية». والهدف من هذه المادة هو أن تشكّل مدخلاً موضوعياً إلى

عالم الأديان وغيره من المعتقدات والاتجاهات الفلسفية، مثل الإنسانية، وتتضمن تعريفاً بالإسلام والهندوسية والبوذية وغيرها من الأديان.

يتعلم أطفال الأقليات العرقية لغتهم الأم وثقافتهم الأصلية في إطار دروس تستغرق ساعتين ونصف الساعة أسبوعياً، وذلك ضمن ساعات الدوام الرسمي، فضلاً عن ساعتين ونصف الساعة خارج هذا الدوام. وقد جرى تحديد مضمون هذه الدروس بخطوطه العريضة، علماً بأن التربية الدينية ليست غايتها. وتعتمد تفاصيل هذه الدروس على خيارات المعلمين الأتراك والمغاربة الذين يضيفون في العادة عنصراً من التعليم الديني الإسلامي إلى دروسهم. وينطبق هذا الواقع بشكل خاص على المعلمين المغاربة، باعتبار أن المعلمين الأتراك يميلون أكثر إلى الاتجاه العلماني، بحسب نظرة كمال أتاتورك.

أما في المدارس الدينية، فإن إدارة المدرسة هي التي تضع برنامج التعليم الديني الذي يتولى تدريسه معلمون من فريق المدرسين فيها، يساعدهم في ذلك خبراء في التربية الدينية تابعين للكنيسة. في المقابل، تخلت مدارس أخرى عن أي إشارة إلى المسيحية كقاعدة لها، وراحت تتعامل مع كافة الأديان على قدم المساواة. هذا ويبرز أنموذج ثالث يتمثل بمدارس تحتفظ بالمسيحية كقاعدة لها، ولكنها تفسح في المجال لبقية الأديان بل وتشّجعها على ذلك. وفي مثل هذه الحالة، يمكن تقديم مادة التربية الدينية الإسلامية بشكل منفصل وبالتعاون مع إمام محلي.

أما المدارس الحيادية، فلا تقدم أي تعليم ديني خارج إطار «الاتجاهات الروحية». لكن القانون يفرض على المدارس تقديم مادة التربية الدينية إذا ما طلبت ذلك ١٢ عائلة على الأقل. وينطبق هذا على المسلمين أسوة بالمسيحيين والطوائف الأخرى. وفي مثل هذه الظروف، تتولى مختلف الكنائس تأمين المعلمين المطلوبين وذلك عبر مؤسسة دينية أقيمت لهذا الغرض. وفي غياب مثل هذه المؤسسة لدى المسلمين، غالباً ما يُطلب من الإمام المحلي القيام بهذه المهمة في المدرسة. والواقع أن قلّة من السلطات المحلية استطاعت أن تستجيب لمثل هذه الطلبات. وتكمن الصعوبة في إيجاد المعلمين المتمكنين بما يكفي من اللغة الألمانية والذين يتمتعون في الوقت نفسه بمؤهلات تربوية تخولهم إعطاء دروس دينية بشكل يتفق مع

متطلبات النظام التربوي الهولندي. هذا ويبدو جلياً أن بعض السلطات لم تكتفِ بشروطها حول كفاءة المعلمين، وإنما وضعت أيضاً شروطاً حول المنظمة الإسلامية التي تدعمهم. وكما هو معلوم، من الصعوبة بمكان تلبية هذه الشروط.

في العام ١٩٨٨، وبفعل تغيير طرأ على سياسة الحكومة، صار بالإمكان فتح مدارس إسلامية بالشروط نفسها التي تخضع لها المدارس المسيحية التقليدية. فبلغ عدد هذه المدارس في العام ٢٠٠٠ اثنتين وثلاثين مدرسة، منها ٢٨ مدرسة أقدمت على تأسيس المنظمة الإسلامية لمجالس المدارس.

وضع هذا التحالف الخطوط التوجيهية العريضة للوائح المدارس المشاركة والنظم المتعلقة بها، بالإضافة إلى نصائح وإرشادات حول كيفية تعليم أصول الإسلام وكيفية معاملة الأطفال المسلمين في النظام المدرسي العام. هذا وقد أجريت تجربة أخرى في مدرسة واحدة فقط منذ العام ١٩٨٩ عُرفت باسم «المدرسة التعاونية» التي يديرها مسلمون ومسيحيون، غير أن تأثير هذه التجربة على معظم جوانب البرنامج الدراسي بقي محدوداً باستثناء ما يتعلق بتقديم دروس مشتركة في مادة التربية الدينية بالإضافة إلى الدروس الدينية المنفصلة. وتأسست عام ١٩٩٨ في روتردام الجامعة الإسلامية التي حظيت في البداية بدعم عدد من رجال الأعمال.

وخارج إطار المدرسة، تؤمّن معظم المساجد وسائل وسبل تعليم القرآن وأصول الإسلام بشكل دوري. وعادة ما تقدم المساجد التابعة للاتحاد التركي الإسلامي الثقافي Ticf ثلاث أو أربع ساعات أسبوعياً، في حين أن المساجد التابعة للسليمانيين تخصص أحياناً ثلاث أو أربع ساعات يومياً. وتتباين معلومات المصادر حول معدلات الحضور في مدارس المساجد هذه. وفي دراسة وضعها باحث مغربي حول واقع الحال في العام الدراسي ١٩٨٣-١٩٨٤، تبيّن أن ٤٥٠٠ تلميذ يتابعون الدراسة بشكل دوري في المساجد التي يتولى التدريس فيها مدرسون معيّنون من الإدارة التركية «ديانات». كذلك قُدِّر عدد المسجلين في بقية المساجد التركية بنحو ٢٥٠٠٠ تلميذ. وقد شكل مجموع هؤلاء التلاميذ في تلك الفترة، أي ٧٠٠٠ تلميذ، نسبة ٢٠ في المئة تقريباً من عدد الأطفال الأتراك في عمر الدراسة. وارتفعت في الثمانينيات نسبة التسجيل في مدارس المساجد، فتراوحت بين ٦٠ و٨٠ في المئة.

بلجيكا

الهجرة

اشتهرت بلجيكا تقليدياً كبلد يستقطب اليد العاملة المهاجرة. وكان يتم جمع المهاجرين بشكل خاص من بلدان أوروبا الوسطى للعمل في مناجم الفحم وفي صناعات الحديد والصلب. وبعد الحرب العالمية الثانية، جرى جمع المزيد من العمال عبر اتفاقات ثنائية عُقدت مع كل من أسبانيا وإيطاليا. وبقي هذا النظام ساري المفعول لغاية العام ١٩٦٣ عندما تمّ وضع حد لهذه الاتفاقات الثنائية، فصارت الهجرة إذ ذاك شأناً يقوم على المبادرة الفردية.

قبل ذلك بقليل، أخذت القنصليات البلجيكية في المغرب تدعو المغاربة للذهاب إلى بلجيكا والعمل فيها. وفي مرحلة لاحقة، أخذ الأتراك أيضاً يقصدون بلجيكا للعمل، خصوصاً بعد أن صار تصدير العمالة جزءاً من سياسة تركيا الاقتصادية. وفي آب/ أغسطس العام ١٩٧٤، وضعت الحكومة البلجيكية شروطاً قاسية على دخول المزيد من العمال الأجانب، لكنها بقيت إحدى أكثر الدول الأوروبية ليبرالية في ما يتعلق بلم شمل العائلات، وبالتالي هجرة الزوجات والأطفال. وأكثر من ذلك، ظلت الدولة تتكبد لغاية العام ١٩٧٧ نصف نفقات انتقال العائلات إلى بلجيكا. وكان يُسمح للاجئ الذي يجد عملاً بأن يأتي بزوجته وأولاده الذين تقل أعمارهم عن ١٨ عاماً، ثم ارتفع العمر المحدد إلى ٢١ عاماً.

يظهر تأثير هذه التطورات بوضوح في الإحصاءات السكانية. ففي العام ١٩٥٥، كان يعيش في البلاد نحو ٤٠٠٠ شخص فقط من شمال أفريقيا. أما الإحصاء السكاني للعام ١٩٧٠، فيشير إلى وجود ٣٩ ألف مغربي و٢١ ألف تركي. وفي إحصاء العام ١٩٧٧، ارتفعت هذه الأرقام إلى ٨١ ألف مغربي و٦٠ ألف تركي. وفي السنوات القليلة التي تلت ذلك، أدت هجرة العائلات إلى زيادات أخرى في أعداد المهاجرين، فبلغ عدد المغاربة العام ١٩٨١ نحو ١٠٥ آلاف شخص وعدد الأتراك ٦٤ ألف شخص. وصحيح أن عدد المهاجرين انخفض في السنوات القليلة اللاحقة، إلاّ أن تدفق المهاجرين لم يتوقف، فتوزع عدد المهاجرين في العام ١٩٨٥

على الشكل التالي: ١٢٣٠٠٠ مغربي و ٧٢٠٠٠ تركي، فضلاً عن ١١٠٠٠ جزائري و٧٠٠٠ تونسي.

لكن الزيادة في تلك الفترة تعود أساساً إلى الولادات، سيّما وأن المعدل السنوي للمهاجرين تراجع ولم يتعد بضعة آلاف. وعلى الرغم من أن الإحصائيات لا تشمل الدين، إلا أن تقديرات المراقبين تبيّن أن العدد الإجمالي للمسلمين في المنطقة بلغ في العام ١٩٨٩ نحو ٢٥٠٠٠٠ مسلم. وفي التسعينيات، تبدّلت معدلات وصول اللاجئين. ففي أواسط العقد، بلغ العدد الوسطي اللاجئين الذين قدموا من بلدان مختلفة ١٢٠٠٠ شخص، إلاّ أن نشوب أزمة كوسوفو في أواسط العشرية أدى إلى ارتفاع هذا العدد، فبلغ في العام ١٩٩٩ نحو ٣٦٠٠٠ لاجئ. وقُدِّر عدد المسلمين في أواخر التسعينيات بنحو ٣٧٠٠٠ مسلم. وبحسب الإحصائيات الرسمية، توزع المسلمون على الشكل التالي: ١٢٠٠٠٠ مغربي، ٧٠٠٠٠ تركي و١٣٠٠٠ جزائري وتونسي. وسهّلت التعديلات التشريعية التي أجريت في العام ١٩٨٤ والعام ١٩٩١ من إجراءات الحصول على الجنسية البلجيكية، فارتفع عدد المجنسين بحيث بلغ في الفترة الممتدة ما بين العام ١٩٨٥ والعام ١٩٩٥ نحو ١١٤٠٠٠ شخص متحدرين من أصول إسلامية. ومنذ ذلك الحين، صار عدد الذين يحصلون على الجنسية البلجيكية يُقدر سنوياً بنحو ٨٠٠٠ مغربي و٦٠٠٠ تركي. ولا تشمل هذه الأرقام الأطفال الذين باتوا يحصلون على الجنسية البلجيكية بالولادة منذ جرى تعديل القانون.

والواقع أن توزيع المسلمين الجغرافي في سائر أنحاء بلجيكا يعكس طبيعة الهجرة. فالنسبة الأكبر من المهاجرين المسلمين تتركز في بروكسيل التي يتكوّن سكانها بنسبة ٢٥ في المئة من الأجانب. ولا شك في أن أعداداً هائلة من هؤلاء الأجانب تعكس واقع أن بروكسيل تشكل المقر الرئيس لكل من المجموعة الأوروبية ومنظمة حلف شمال الأطلسي (الناتو). في المقابل، تتوزع نسبة هامة من المسلمين في المناطق الصناعية الواقعة في جنوب البلاد حيث اللغة الفرنسية هي اللغة الرسمية. كذلك استقرت أعداد هائلة من الأتراك في منطقة الفلاندرز Flanders، وتحديداً في أنتويرب Antwerp وغينت Ghent وليمبورغ Limburg.

البنية القانونية والمنظمات

كما هي الحال في فرنسا، ورثت بلجيكا النظام التشريعي النابوليوني، غير أنها اتجهت اتجاهاً منفصلاً بخصوص العلاقة ما بين الدين والدولة. وجدير بالذكر أن الكاثوليكية الرومانية هي دين الأغلبية الساحقة من البلجيكيين سواء أكانوا في الجزء الفلاندري (الناطق باللغة الفلامنكية) أو في الجزء الفالوني (الناطق بالفرنسية) من البلاد. وعلى الرغم من أن القرن التاسع عشر شهد قيام حركة معادية لرجال الدين، إلاّ أن هذا التحرك لم يؤدِّ إلى فصل الدين عن الدولة، وهو الأمر الذي أقرته فرنسا في العام ١٩٠٥. وظلت الدولة البلجيكية تعترف، على الطريقة النابوليونية، بالكنيسة الرومانية الكاثوليكية والكنيسة الإصلاحية واليهود. وأضيفت الكنيسة الأنكليكانية إلى هذه اللائحة نظراً إلى العلاقات الوثيقة التي تربط بين العائلتين المالكتين في بلجيكا وفي المملكة المتحدة. والاعتراف يعني أن المؤسسة الدينية تشرف على المدرسين وعلى البرنامج الدراسي الذي تضعه الدولة للأطفال في المدارس. كما أنه يعني أن الدولة تدفع رواتب الإكليروس. لكن عدم الاعتراف لا يحد في المقابل من حرية الطوائف الأخرى في ممارسة شعائرها، ولا في أن تكون لها أماكن للعبادة، وأن تنظّم دروس التربية الدينية الخاصة بها خارج المدرسة.

أسّس المغاربة المساجد الأولى في بروكسيل في أوائل السبعينيات. أما المساجد التركية، فظهرت مع المهاجرين اللاحقين. وتحدثت دراسة صدرت العام ١٩٨٢ عن وجود ٦٦ مسجداً في بروكسيل وفي الجزء الناطق بالفرنسية من بلجيكا. وبعد مرور خمس سنوات، قُدِّر عدد المساجد في كامل أنحاء البلاد بنحو ١٣٠ مسجداً، ليرتفع هذا الرقم في العام ٢٠٠٠ إلى ٣١٢ مسجداً، بما في ذلك ستة مساجد قيد الإنشاء.

واللافت أن المساجد المغربية بمعظمها مستقلة عن الجمعيات والمنظمات، على الرغم من بعض التأثير الذي تمارسه «الودادية». ويبدو أن أهم عنصر مؤثر منفرد يتمثل بالبعثة الثقافية التابعة للسفارة المغربية التي تتولى جلب المعلمين لتدريس التربية الدينية واللغة العربية والثقافية المغربية إما بمساعدة جمعيات مغربية أو عبر المركز الثقافي الإسلامي في ما يتعلق بالتعليم الديني الرسمي.

أما بالنسبة إلى الأتراك، فإن إدارة الشؤون الدينية (ديانات) تمارس ما يكفي من النشاط لكي تلعب دوراً مؤثراً في معظم المساجد التركية. وفي ظل علاقة ملتبسة مع المركز الثقافي الإسلامي (راجع أدناه)، تعمد «ديانات» التي تعمل من خلال ملحق الشؤون الدينية في بروكسيل، إلى تعيين الأئمة والمعلمين في المساجد وفي المدارس التركية بطريقة تتيح اعتراف الدول بهم. كما أنها تمكنت من السيطرة على عدد من الجمعيات وأملاكها، مما مكّن «ديانات»، بالنيابة عن الحكومة التركية، من الاحتفاظ بدرجة معيَّنة من التأثير على الجالية التركية المسلمة، ومن الإفادة من بيع ممتلكات فائضة إذا ما اضطرت إحدى الجمعيات إلى الإقفال.

كذلك تعززت أهمية جماعة التبليغ التي يعود وجودها إلى عقدين ماضيين. وقد اختارت الحركة منذ البداية أن تسجّل مراكزها كجمعيات خاضعة للقانون البلجيكي، علماً بأنه ليس من الضروري قانونياً القيام بذلك. فالقانون كان يفرض في تلك الآونة أن يحمل ثلاثة أخماس أعضاء الهيئة التأسيسية الجنسية البلجيكية. ومع مرور الوقت، لم يعد من الضروري وجود هذا العنصر غير المسلم، كما جرى تعديل القانون المذكور. وفي خلال الفترة الممتدة ما بين العام ١٩٧٥ والعام ١٩٨٥، قامت حركة التبليغ بتأسيس عشر جمعيات مساجد، وبادرت في العام ١٩٨٥ إلى إنشاء اتحاد المساجد والجمعيات الثقافية الإسلامية كمظلة شكّلت بديلاً جذاباً عن طموحات الهيمنة التي كانت تراود المركز الثقافي الإسلامي في بروكسيل. وبالفعل، أدّى التأثير أو النفوذ الذي كان بإمكان جماعة التبليغ أن تمارسه عبر الاتحاد إلى حمل المدير المؤسس للمركز على الاستقالة.

والواقع أن هذه لم تكن المحاولة الأولى لإنشاء بديل عن المراكز. ففي العام ١٩٧٧، قامت جماعة مؤلفة من بلجيكيين وأتراك ومغاربة بإنشاء الجمعية الإسلامية للثقافة والدين. وكانت هذه المجموعة تهدف إلى إرساء حياة تربوية لا تكون مستقلة عن المركز فحسب وإنما أيضاً عن نفوذ الحكومتين التركية والمغربية. وعلى الرغم من أن إنجازات الجمعية كانت محدودة، إلاّ أنها نجحت في توظيف عدد من معلمي التربية الدينية؛ وبذلك بدت وكأنها تتحدى المركز وتدفعه إلى اعتماد المزيد من الشفافية والتماسك في تصرفاته.

لكن النقطة الأساسية المهمة في السياق البلجيكي تكمن في دور المركز الثقافي الإسلامي نفسه وفي علاقاته بالدولة البلجيكية. فالمركز كان قد تأسس في العام ١٩٦٩ وقدمت له الحكومة «الجناح الشرقي» في «الحديقة الخمسينية» Parc du Cinquentennaire في احتفال سلّم في خلاله وزير العدل رمزياً المفاتيح إلى الملك السعودي فيصل بن عبد العزيز. وبعد إعادة بناء المركز من الداخل، صار يضم مكتبة ومكاتب ومركزاً إعلامياً ومسجداً. يترأس مجلس الأمناء سفير المملكة العربية السعودية، ويتلقى المركز مساعدة مالية كبيرة من رابطة العالم الإسلامي. وقد جرى استعمال المركز على مر سنوات عدة كمقر رئيس للمجلس الأوروبي للمساجد الذي أسّسته الرابطة للمساعدة على إقامة المساجد وتأمين الخدمات التي تحتاج إليها الجاليات الإسلامية في أوروبا.

تضمن الدولة البلجيكية حرية المعتقد لكافة المقيمين على أراضيها، غير أن الدستور ينص أيضاً على أن يتلقى القساوسة ورجال الدين رواتب من الدولة. وبغية تنظيم هذه المسألة، وضع قانون يعود إلى العام ١٨٧٠ إطاراً لتأمين وتنظيم التربية الدينية على نفقة الدولة للطوائف الأربع المعترف بها، أي الكاثوليكية الرومانية، والبروتستنتية، الأنكليكانية واليهودية.

وبعيد افتتاح المركز الثقافي الإسلامي في العام ١٩٦٩، ارتفعت أصوات في مجلس النواب تطالب بالاعتراف بالإسلام أيضاً، وحجتها في ذلك أن عدد المسلمين في البلاد يزيد عن عدد الأنكليكانيين واليهود معاً. كما أن الاهتمام بالإسلام وبالعالم العربي ازداد مع ازدياد عدد المنظمات الدولية التي اتخذت من بروكسيل مقراً لها. ولم تكتفِ الحجج الداعمة لهذا الاتجاه بعدد المسلمين، وكان في حينه قد بلغ نحو ١٠٠ ألف شخص، وإنما ركّزت أيضاً على توقعات مفادها أن نسبة كبيرة منهم ستقيم بشكل دائم في البلاد. وبالتالي، فإن من شأن الاعتراف بالإسلام أن يساهم إيجابياً في عملية الإقامة الدائمة. يُضاف إلى ذلك إشارات في مداخلات بعض السياسيين إلى أن اعتبارات السياسة الخارجية المتعلقة بالعالم العربي في فترة الخطر النفطي العام ١٩٧٣-١٩٧٤ لم تعد في غير محلها.

شكّل مشروع قانون قُدّم إلى مجلس الشيوخ عام ١٩٧١ أول محاولة تشريعية في

هذا الخصوص، إلاّ أن المشروع فشل نظراً لضيق الوقت. وفي العام التالي، أُعيد إحياء المشروع وأحيل إلى اللجنة العدلية للتحقيق. آنذاك وجدت اللجنة أن الاعتراف لم يكن مجرد مسألة توسيع دائرة الترتيبات التي يلحظها قانون العام ١٨٧٠ بحيث تشمل الإسلام فحسب. واقترحت بشكل خاص أن تتولى الدولة تقديم المعونات الرسمية، مما يعني أن مقر الجمعية الإسلامية يجب أن يكون في الأقاليم وليس في المناطق أو المجالس المحلية. وكان لا بد من أن تتقاسم تحمل المسؤولية المالية الدولة والأقاليم معاً، على أن تهتم الدولة برواتب الأئمة وتشارك بنسبة تزيد عن ٣٠ في المئة في كلفة الأبنية، في حين تتحمل الأقاليم مصاريف إيواء الأئمة وتكاليف بناء المساجد الجديدة وأعمال الصيانة.

وأخيراً، تمّ إقرار القانون في ١٩ تموز/يوليو العام ١٩٧٤، وهو قانون يشترط للاعتراف بالإسلام أن تتخذ المنظمة الإسلامية مقراً لها في الأقاليم كما هو الأمر بالنسبة إلى بقية الطوائف التي تتخذ من المناطق مقراً لها. وتُركت مسألة أحكام تطبيق القانون الجديد والتعريف بالمواد والقواعد المتصلة به إلى قوانين تفصيلية تتوج لاحقاً بمراسيم ملكية وبتشريع إضافي.

وفي العام ١٩٧٨، ثبّت مرسوم ملكي تنظيم الجالية الإسلامية في البلاد والطريقة التي يجب أن تدار فيها شؤونها الزمنية، كما حدّد المؤهلات المطلوبة للعضوية وللتصويت مفسحاً في المجال أمام إمكانية إجراء الانتخابات بأشكال مختلفة حيث يمكن لأقليات إسلامية معيَّنة أن تشعر بأن الأكثرية تهدد مصالحها. وكُلف المركز الثقافي الإسلامي بتحمل مسؤولية مراقبة إنشاء اللجان المعنية الأولى. وبعد مرور ثلاث سنوات، حدّد قانون جديد الرواتب التي يجب على الدولة أن تدفعها للأئمة. ولجأ القانون في ذلك إلى المساواة مع ما هو معمول به بالنسبة إلى رعاية الكنيسة البروتستنتية، سواء على مستوى راتب الإمام أو رتبته بحيث يتم التمييز بين أئمة الدرجة الأولى والأئمة العاديين. أما الإمام مدير المركز الثقافي الإسلامي، فله رتبة خاصة به.

على مر سنوات عدة، بقي التشريع والمراسم الملحقة به من دون أي تأثير إذا ما استثنينا تأثيره على القطاع التربوي الذي سنعود إليه لاحقاً في هذا الفصل. وقد

برزت العقبة الأساسية بسبب التأخر في تأليف اللجان التي كان عليها أن تشرف على شؤون الجالية. ويعود هذا التأخير في جانب منه إلى الصعوبات المعهودة في التوصل إلى ما يكفي من التعاون بين مختلف المجموعات الإسلامية، كما يعزى في جانب آخر إلى تردد وزارة العدل بالتوصية بالاعتراف بأي لجنة تشعر بأنها لا تستوفي ما يتطلبه قانون العام ١٩٧٤ حول مدى تمثيلها لكافة أبناء الجالية. وفي العام ١٩٨٣، بدا أن المستندات المطلوبة باتت جاهزة للاعتراف بالمؤسسة الإسلامية في مقاطعة برابان، غير أن المرسوم الملكي الذي يمنح هذا الاعتراف لم يصدر قط.

وفي أواسط الثمانينيات، ازداد موقف السلطات البلجيكية التباساً بالنسبة إلى مستلزمات اعتراف العام ١٩٧٤. وأدت أحداث وقعت في العالم الإسلامي، وخصوصاً في إيران ولبنان، إلى تغيير في اتجاهات الرأي العام. وقد جيء بهذا التغيير في البلاد في سياق مظاهرة نُظِّمت في بروكسيل في ٢٠ نيسان/ أبريل ١٩٨٦ ضد الغارات الأميركية على ليبيا. آنذاك، تحولت المظاهرة إلى كشف علني وقوي للهوية الإسلامية إلى حدٍ فاق توقعات المنظمين أنفسهم. وركّزت الصحف والإذاعات ومحطات التلفزة على التظاهرة كتعبير عن الإسلام في مظهره «المتطرف» و«المتعصب» و«الأصولي».

في أواخر الثمانينيات، انهار التفاهم حول دور المركز الثقافي الإسلامي كمنسق للجالية الإسلامية، ربما بشكل لا عودة عنه، فيما تفاقمت الأزمة التي نشبت بسبب التنافس على قيادة المركز. فقد جرى في العام ١٩٨٥ استبدال المدير الأول محمد علويني التونسي الجنسية، بسبب الاستياء العام مما قِيل عن عدم جدارته من ناحية، وبسبب انعدام الفاعلية من ناحية أخرى. وحلّ محله آنذاك عبد اللّه الأحول، وهو سعودي معتدل، غير أنه سرعان ما تعرض للنقد لأنه لم يكن متشدداً بما يكفي. ولم يؤدِ اغتياله في آذار/ مارس ١٩٨٩، بينما كان يحاول تهدئة الأجواء المشحونة بفعل قضية رشدي، سوى إلى إقناع الرأي العام البلجيكي بأن الإسلام كان عنيفاً وخطيراً.

وأخذت الحكومة تسعى إلى إنشاء هيئة تمثيلية جديدة تحل محل المركز، وذلك بصيغة مجلس أعلى للمسلمين في بلجيكا يضم ممثلين عن رابطة العالم الإسلامي، وسفراء البلدان الإسلامية، وممثلين عن الجاليات الإسلامية. وباعتبار أنه لم يكن قد

جرى الاعتراف بأي منظمة إسلامية في الأقاليم، لم تدفع للمسؤولين المسلمين أي رواتب من الدولة. وأخيراً جرى في العام ١٩٩٩ تأسيس الهيئة التنفيذية لمسلمي بلجيكا (L'executif des Musulmans de Belgique-EMP) بغية الحصول على الاعتراف الرسمي الذي كان قد تقرر قبل ربع قرن. آنذاك تألفت الهيئة من ١٧ عضواً تمّ انتخابهم في اقتراع سري واسع عكَسَ المكونات العرقية للجالية بأكملها. وقُسمت الهيئة إلى خمس إدارات تعكس طبيعة المسؤوليات المترتبة على اعتراف العام ١٩٧٤. وكان على إحدى هذه الإدارات أن تتصدى في مهمتها الأولى إلى إعادة النظر في كافة معطيات التربية الإسلامية لتلامذة المدارس، في حين تصدت لجان أخرى لمسائل تتعلق بالرعاية الدينية في السجون وفي الجيش، وبتنظيم الذبح الحلال، وبإنتاج البرامج الإذاعية، وبالرقابة المالية.

انعكس ازدياد عدد الذين حصلوا على الجنسية البلجيكية من المسلمين على نحو إيجابي في الانتخابات. ففي العام ١٩٨٨، جرى انتخاب عدد من المسلمين في مجالس محلية في الفلاندر، ثم انتخب آخرون لعضوية المجلس الإقليمي لبروكسيل في العام ١٩٩٤. ووضعت انتخابات العام ٢٠٠٠ بروكسيل في مقدمة السلطات المحلية في أوروبا عندما تمَّ انتخاب ٩١ مسلماً، بينهم ثلاث نساء، في أكبر انتخابات شاركت فيها أقليات عرقية وأدت إلى انتخاب مجلس مؤلف من ٦٥٠ عضواً.

التعليم

منذ أوائل الثمانينيات، بدا وجود الأطفال المسلمين في المدارس ظاهرة ملفتة، خصوصاً في منطقة بروكسيل التي يشكل المسلمون ٨ في المئة من عدد سكانها. وفي العام ١٩٨٢، قُدِّر عدد الأطفال المغاربة في المدارس بنحو ٣٥٠٠٠ طفل، وعدد الأطفال الأتراك بنحو ٢٢٠٠٠ طفل. وكان ثلثا هؤلاء الأطفال يقيمون في منطقة بروكسيل، وتحديداً في أربعة مراكز من هذه المنطقة. وتمثل هذه الأرقام زيادة تصل إلى نحو ٥٠ في المئة عما كانت عليه قبل ٥ سنوات. وفي نحو ٤٠ مدرسة في بروكسيل، بلغ عدد الأطفال المسلمين نصف العدد الإجمالي للتلامذة، في حين بلغ في ٩ مدارس أخرى أكثر من ٨٠ في المئة من مجموع التلامذة.

وكما هو الحال في عدد من البلدان الأوروبية الأخرى، يقسم النظام التربوي البلجيكي إلى قطاعين: رسمي وخاص. في القطاع الرسمي، تتولى الدولة الإشراف على المدارس، وكذلك المقاطعات أو السلطات المحلية. أما مدارس القطاع الخاص، فتتشكل في غالبيتها العظمى من المدارس «الحرة»، وهي مدارس طائفية، كاثوليكية بمعظمها. وتستقطب المدارس الرسمية عموماً معظم الأطفال المسلمين لأنهم يفضلونها على غيرها من جهة، ولأن المدارس الكاثوليكية الحرة تعطي من جهة ثانية الأفضلية للأطفال الكاثوليك. إنما على الرغم من ذلك، بلغ عدد الأطفال المسلمين الذين تسجّلوا في المدارس الكاثوليكية في أوائل الثمانينيات نحو ١٠٠٠٠ طفل، وبلغت نسبة الأطفال المسلمين عام ١٩٨٤ في أكثر من ٢٠ حضانة ومدرسة ابتدائية كاثوليكية نحو ٥٠ في المئة من عدد أطفالها.

والواقع أن ردود فعل المدارس على هذا الحضور الإسلامي جاءت متباينة. ففي القطاع الخاص، شكّل توسيع نطاق التربية الدينية الإسلامية أبرز التطورات. أما المدارس الكاثوليكية الحرة، فلجأت إفرادياً إلى أشكال متنوعة ومختلفة من الممارسات. ففي حين سمحت بعض المدارس للأطفال المسلمين بعدم متابعة دروس التربية الدينية الكاثوليكية، أصّرت مدارس أخرى على العكس. وفي مدينة أنتويرب، ألغت مدارس كاثوليكية حرة عدة دروس التربية الدينية الكاثوليكية لسبب بسيط هو أن كافة تلامذتها كانوا من المسلمين. كذلك لجأت مدارس عدّة إلى عقد اتفاقات محلية مع أئمة أو مع مسؤولين مسلمين لإعطاء دروس في التربية الدينية الإسلامية في صفوفها، سواء أفي خلال ساعات الدوام أو خارجها. وارتبطت مدارس أخرى بالنظام التربوي الديني الإسلامي الذي نظمه المركز الإسلامي في بروكسيل. وقد عبرت آنذاك معظم المدارس عن أسفها لغياب التوجيه المركزي من الكنيسة الكاثوليكية في هذا الخصوص.

جدير بالذكر أن إمكانيات الكنيسة للتوجيه في شؤون التعاطي مع الإسلام كانت محدودة. ففي بروكسيل أُقيم «مركز الكلمة» المعني أساساً بالعمل الاجتماعي في أوساط المهاجرين المسلمين. وكثيراً ما تولى إدارة هذا المركز «الآباء البيض» من ذوي الخبرة بالعالم العربي. وقد تمكن المركز من تقديم بعض المشورة، غير أن

الكنيسة افتقرت إلى أمانة عامة أو إلى مكتب خاص، على غرار ما هو كان الأمر في عدد من بلدان أوروبا الغربية.

ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنه في مقابل التجارب التربوية المختلطة والسلبية في غالب الأحيان، برزت تجارب تعليمية متبادلة بين الثقافات كانت بدأت في السبعينيات في ليمبورغ. واختارت السياسة المحلية هنا اعتماد مقاربة الإدماج الإيجابي التي تدعو إلى المحافظة على ثقافة المهاجر وتنميتها. ووجدت هذه السياسة دعماً لها في واقع قائم يتمثل بالتاريخ الطويل لدمج جاليات المهاجرين في صناعة المناجم. واعتبرت هذه السياسة أن علاقة المدرسة بالأطفال وبأهلهم تمكّنها من أن تلعب دوراً في منتهى الأهمية، إنما ليس لها أن تتحمل أعباء وضع سياسات خاصة بها. وقد أشار المدافعون عن سياسة ليمبورغ إلى أن الانكماش الاقتصادي الذي طرأ في أواخر الثمانينيات لم يؤدِ إلى ذلك النوع من العنصرية القومية الذي شهدته أنتويرب على سبيل المثال.

يمثل النظام الذي أريد على قاعدة اعتراف العام ١٩٧٤ الهيئة الأساسية للنظام التربوي البلجيكي في هذا المضمار. ففي القطاع العام، جرى تنظيم التربية الدينية بحسب ما يسمى بميثاق التربية المتفق عليه بين الكنيسة وبين الاتجاهات العلمانية القوية. وكان قد جرى إلحاق هذا الميثاق في قانون ٢٩ أيار/مايو ١٩٥٩، ثم عُدِّل في تموز/يوليو ١٩٧٣. ويمكن، بحسب هذا الميثاق، تخصيص ساعتين أسبوعياً للتربية الدينية بطلب من الأهل. ويتولى الأساتذة إعطاء هذه الدروس بموافقة الدولة وكذلك بموافقة المراجع الدينية للطائفة المعنية.

أدى اعتراف العام ١٩٧٤ بالإسلام إلى تضمين مباشر تمثل بضرورة أن يُمنح الطفل المسلم الحقوق نفسها التي يتمتع بها الطفل الكاثوليكي أو البروتستنتي أو اليهودي. إنما لم يكن بالإمكان تحقيق ذلك قبل إجراء التعديلات الضرورية على قانون العام ١٩٥٩. وفي تلك الأثناء، صدر تعميم من وزارة التربية يشجّع المدارس على البدء بإعطاء مادة التربية الدينية الإسلامية. وأجري التعديل الضروري في قانون شباط/فبراير ١٩٧٨. وبموجب هذا التعديل، صار المركز الثقافي في بروكسيل هو

الجهة الرسمية الإسلامية المخولة التصديق على برنامج التربية الدينية الإسلامية والموافقة على تعيين المدرِّسين الذين تتولى الدولة دفع رواتبهم.

بدت التأثيرات التي انبثقت عن هذه التغييرات محدودة. ففي العام ١٩٧٨، بلغ الأساتذة المسجلين في سجلات المركز الثقافي الإسلامي ٨٦ أستاذاً، وارتفع هذا العدد إلى ١٩٣ أستاذاً في العام ١٩٨٢. وفي خلال هذه السنوات الخمس، ارتفع عدد المدارس المعنية من ١٤٠ إلى ٤٤٥ مدرسة، منها ٣٣٥ مدرسة ابتدائية، والباقي مدارس ثانوية. وفي العام ١٩٨٢، بلغ عدد الطلبة الذين كانوا يتابعون دروساً في التربية الدينية الإسلامية نحو ٢٠٠٠٠ طالب. أما في العام ١٩٨٨، فضمت المدارس ٥١٠ معلّمين يدرّسون ٣٦٠٠٠ تلميذ. وكان ثلث عدد المعلمين من تركيا والباقي من المغرب. وفي العام ١٩٩٦ ارتفع عدد الأساتذة إلى ٧٠٠ أستاذ، فيما اتخذت نحو ٨٥٠ مدرسة رسمية الترتيبات الخاصة بها لتأمين إعطاء دروس في التربية الدينية الإسلامية لأكثر من ٣٠٠٠٠ تلميذ.

لم يكن هذا النمو السريع، وخصوصاً في السنوات الأولى، مجرد تلبية لحاجة كبيرة، بل تجلى أيضاً نتيجة الموقف الإيجابي الذي اتخذته وزارة التربية لجهة تطبيق النظام الجديد. وفي أواسط وأواخر الثمانينيات، انخفض معدل التمدد بسبب انخفاض عدد الطلبات من جهة، ولأنه جرى ضبط النظام بدقة أكبر من جهة ثانية. على المستوى التقني، الأساتذة هم من موظفي الدولة وبالتالي لا بدَّ من أن يكونوا مواطنين بلجيكيين. لكن وزارة التربية كثيراً ما تجاهلت هذا الشرط إلى أن تمّ ترتيب هذا الوضع في العام ١٩٨٦ مع الاشتراط على الأساتذة بأن يكونوا مقيمين في بلجيكا منذ أكثر من خمس سنوات لكي يحصلوا على إعفاء من شرط المواطنية. ومنذ ذلك الحين، صارت الوزارة شديدة التردد في تأمين الموافقة لمزيد من الأساتذة.

وخارج إطار التربية الدينية في القطاعين الرسمي والخاص، وضعت معظم المساجد أنظمتها الإضافية الخاصة للتربية الدينية مستعينة في ذلك بالأساتذة نفسهم الذين تعترف بهم الحكومة. ونظراً لمسؤولية المركز الثقافي الإسلامي في اختيار الأساتذة، نظم هذا المركز في بروكسيل دورات تدريبية للأساتذة، ووضع خطة

لإنشاء شكل من أشكال المؤسسة الدائمة المعنية بالتعليم والتدريب، إلاّ أن هذه الطموحات لم تتحقق. كذلك رُسمت بعض الخطط في أحياء عدة لإنشاء مدارس إسلامية حرة موازية للنظام الكاثوليكي، غير أن هذه الخطط أخذت تصطدم في أواخر الثمانينيات بمقاومة من الإدارة الحكومية. وبفعل تحول الرأي العام ضد الإسلام في أواخر الثمانينيات، قررت ضاحيتان من ضواحي بروكسيل العام ١٩٨٧ التوقف عن تقديم التسهيلات للتربية الدينية الإسلامية، وتمسكتا بهذا القرار على الرغم من الانتقادات التي طاولته على نطاق واسع.

تمثل أحد الإنجازات الأولى التي قام بها الإمام الجديد للمركز الثقافي الإسلامي في العام ١٩٨٩ بفتح مدرسة إسلامية ابتدائية في المركز. وفي البداية، جوبهت هذه الخطوة باحتجاجات واسعة باعتبار أنها غير شرعية، غير أن الإمام سريعاً ما نجح بإقناع السلطات بخطوته هذه وتمكن من الحصول على الرخصة القانونية للمدرسة التي سُمح لها بالتالي بمواصلة نشاطاتها. وكان من الواضح أن السبب الأساسي الذي دفع إلى إنشاء هذه المدرسة هو استمرار النقص في التربية الدينية الإسلامية في ضاحيتي بروكسيل المذكورتين. أما بقية الأماكن حيث يتوافر مثل هذا التعليم، فلم تتعرض لضغوط بغية إنشاء المدارس الإسلامية المنفصلة التي نمت وازداد عددها في بلدان أخرى.

الفصل السادس

اسكندينافيا

الدانمرك

في أواخر الستينيات، أخذت الدانمرك تبحث بدورها عن يد عاملة أجنبية، أسوة بما جرى على نطاق واسع في أوروبا. ولم تضع الدولة في البداية قيوداً تُذكر على سياسة الهجرة. وتشير التقديرات إلى أن عدد المسلمين في الدانمرك بلغ في العام ١٩٦٨ نحو ٢٠٠٠ شخص، كانوا في معظمهم من الحركة الأحمدية التي سبق لها أن بَنَت مسجداً في إحدى ضواحي كوبنهاغن في العام ١٩٥٨. وبفعل هذه الهجرة الجديدة، دخل إلى البلاد في العام ١٩٧٠ أكثر من ٨٠٠٠ تركي و٢٠٠٠ باكستاني ونحو ٩٠٠٠ مهاجر من بلدان شمال أفريقيا. وجرى في السنوات القليلة اللاحقة فرض بعض القيود التدريجية على الهجرة. ولم يتم التخلي عن هذه القيود في أوائل العام ١٩٧٣ إلاّ لكي يتمّ في أواخر العام نفسه وقف الهجرة بشكل كلي، مع السماح بدخول الأفراد في إطار سياسة لَمْ شمل العائلات.

وفي أوائل الثمانينيات، أدّت سياسة لَمّ الشمل والسماح بدخول قلّة من المهاجرين إلى رفع عدد المهاجرين الأتراك إلى نحو ١٦٠٠٠ مهاجر والباكستانيين إلى ٦٦٠٠ مهاجر. وشهدت الفترة نفسها تنامي جالية مغربية تراوح عدد أفرادها بين ٢٠٠٠ و٣٠٠٠ شخص. كذلك شهد العقد التالي واحدة من أكثر المتغيّرات راديكالية التي عرفتها الهجرة في أوروبا في تلك الفترة. وبموازاة استمرار ازدياد عدد المهاجرين الأتراك الذي بلغ عام ١٩٩١ نحو ٣٠٠٠٠ مهاجر، بقي عدد المهاجرين

الباكستانيين على ما كان عليه ـ وإن كان لا بدَّ من الإشارة إلى أن عدداً غير قليل من الباكستانيين دخلوا إلى الدانمرك كمواطنين بريطانيين، وبالتالي لم يظهروا في الإحصائيات الرسمية كباكستانيين. وتجلى التغيُّر بفعل اضطراب الأوضاع في الشرق الأوسط، فسجلت البيانات الرسمية للعام ١٩٨١ وجود ٤٦٣ مواطناً لبنانياً وإيرانياً وعراقياً. وبعد مرور عشر سنوات، وبحسب الأرقام الرسمية الحكومية، بلغ عدد المقيمين العراقيين ٢٨٠٠ شخص، والإيرانيين ٩٠٠٠ شخص واللبنانيين ٣٢٠٠ شخص، أي ما مجموعه ١٥٠٠٠ شخص! وبالطبع لم يكن هؤلاء كلهم من المسلمين، خصوصاً في صفوف اللبنانيين وبدرجة أقل في أوساط العراقيين، غير أنهم كانوا بمعظمهم مسلمين. وفي أواخر العام ١٩٩٠، أظهرت التقديرات أن عدد المسلمين في الدانمرك يتراوح بين ٥٥٠٠٠ و٦٠٠٠٠ شخص، علماً بأن ثاني أكبر مجموعة من المهاجرين كانت قد وصلت في خلال العقد نفسه. وفي ضوء هذا التطور، يمكن للمرء أن يُدرِك السبب الذي حمل الدانمرك على اعتماد إحدى أقسى السياسات المتعلقة بالمهاجرين واللاجئين في بلدان أوروبا الغربية. وفي الوقت الذي أدّت فيه هذه السياسة إلى الحد من تدفق المهاجرين، من دون أن توقف الهجرة، دفع اندلاع الحرب في يوغوسلافيا السابقة بعدد كبير من اليوغوسلافيين إلى البحث عن ملجأ في الدانمرك، إلى أن أفرزت السلطة في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠١ حكومة جديدة من الوسط تحمل معها سياسة معادية تماماً للمهاجرين. وسرعان ما حققت هذه السياسة نتائج فورية إذ زادت من إجراءات التضييق على دخول المهاجرين. وكان عدد المسلمين في تلك الأثناء قد ازداد فبلغ نحو ١٥٠٠٠٠ مسلم، معظمهم من الأتراك (٣٧٠٠٠)، والبوسنيين (٢٠٠٠)، والصوماليين (١٤٠٠٠)، والعراقيين (١٣٠٠٠)، والفلسطينيين (٥٠٠٠) والباكستانيين (٥٠٠٠). وانخفض عدد الإيرانيين إلى النصف، بينما بقي عدد اللبنانيين على ما كان عليه.

وفي العام ١٩٩١، جرى تمديد حق التصويت في الانتخابات المحلية بحيث شمل الأجانب المقيمين بشكل شرعي في البلاد. وسرعان ما انضم إلى المجالس المحلية عدد من المسلمين كممثلين عن أطراف متنوعة، غلبت عند معظمهم نزعة إعطاء الأولوية للمصالح العرقية أو الدفاع عن المصالح العامة للمهاجرين أكثر من

الاهتمام بالأمور التي تهم وتعني المسلمين تحديداً. ورغب بعض الناشطين في العمل السياسي من المسلمين في التعاون مع حزب الشعب المسيحي حول أمور تتعلق بقيم أخلاقية ودينية. وفي الوقت نفسه، فإن عدداً متزايداً من المسلمين الذين حصلوا على الجنسية الدانمركية أخذوا ينشطون في صفوف الأحزاب السياسية الوطنية، ونجح اثنان منهم في الوصول إلى مجلس النواب في الانتخابات العامة التي أُجريت في العام ٢٠٠١.

الواقع أن التنظيم الإسلامي في الدانمرك كان على الدوام ضعيفاً على المستوى الوطني. وعلى الرغم من نحو ٦٠ مسجداً وعدداً من الجمعيات الإسلامية، إلا أن المسلمين لم ينجحوا في تشكيل مجموعات وطنية مهمة. فالمجموعة التي ألّفتها حركات مثل «الرؤية الوطنية» أو «جماعة التبليغ» عاشت بضع سنوات، غير أن أوسع مجموعة تضم أعداداً متزايدة من الشباب هي «منهاج القرآن». ويبدو أن حزب التحرير أثار على الأرجح ضجيجاً تجلى في الدانمرك أكثر منه في أي مكان آخر في أوروبا الغربية باستثناء بريطانيا. إنما على الرغم من ذلك، لا يضم هذا الحزب بحسب التقديرات أكثر من ١٢٠ عضواً فاعلاً.

ومنذ أن تحولت الدانمرك إلى ديموقراطية ملكية في العام ١٨٤٩، وضعت حرية المعتقد الديني في صلب دستورها الذي أعلن في المقابل أن الإنجيلية اللوثرية هي دين الدولة والعرش. وقد تشكلت وزارة خاصة بمؤسسة الكنيسة اللوثرية لا تزال موجودة حتى اليوم، وهذا يعني أن وزيراً في الحكومة المركزية يدير شؤون الكنيسة، أكثر مما يفعل أي مجمع كنسي، ويعني أيضاً أن رجال الدين يعتبرون موظفين حكوميين. وتتولى وزارة الشؤون الكنسية تسجيل الولادات والوفيات وعقود الزواج. وعادة ما يقوم بمهمة التسجيل راعي الكنيسة اللوثرية باعتبار أنها تتمتع بالوضع القانوني لِلطائفة الدينية المعترف بها. وأبرز هذه الطوائف الكاثوليكية والرومانية والنظامية والمعمدانية واليهودية. وقد ادّعت الحكومة أن هذا الوضع القانوني لم يعد قائماً، وبالتالي لم يعد ملائماً لطوائف جديدة مثل الطائفة المسلمة. وصحيح أن «الاعتراف» لا يؤثر في حرية ممارسة الشعائر الدينية التي يلحظها القانون، إلاّ أن عدم وجود مثل هذا الاعتراف يؤدي إلى عجز، طالما أن المسجّل

المدني الوحيد في عدد غير قليل من المناطق هو راعي الكنيسة اللوثرية. لكن يبدو أن ممثلين عن أديان أخرى، بما في ذلك الإسلام، قد حصلوا في السنوات الأخيرة على ظروف مماثلة.

لا بد من الإشارة إلى أن طبيعة الكنيسة القائمة لا تمكّنها من بناء علاقات مع المنظمات الإسلامية إلاّ كإدارة حكومية. وقد انخرطت بالطبع بعض الوكالات في نشاطات اجتماعية، ولكن وحدها جمعيات التبشير كانت معنية بالبعد الديني للمهاجرين من الطوائف الإسلامية. ولا شك في أن بعض هذه الجمعيات وجد في الأمر فرصة للتبشير، غير أن أكبر هذه الجمعيات، وهي جمعية التبشير الدانمركية، التي سبق لها أن عملت في العالم العربي وفي الهند على مر أجيال عدة وبذلت جهوداً جدية بغية توسيع دائرة نشاطاتها وسط «الشعب المسيحي» في الدانمرك نفسها، رأت أن من الأنسب البدء بعمل معيَّن حول المسلمين في الدانمرك. وفي العام ١٩٧٩، عيّنت الجمعية مسؤولاً متفرغاً خبيراً في العمل الاجتماعي وكلّفته القيام بمهمة وحيدة هي إجراء الاتصالات بالمسلمين. وكان عليه أن يحاول أن يفهم أولوياتهم وأن ينقلها إلى الكنيسة وإلى الجمعية، ما يعني أنه لم يكن مكلفاً بالبحث عن مهتدين. واستمر هذا النشاط، وأقيم في الثمانينيات مركز اجتماعات في منطقة في وسط كوبنهاغن. وبعد ذلك بقليل، تأسس مركز آخر في المدينة خصص للاجتماعات النسائية.

وفي أوائل الثمانينيات، أدّى توافق أحداث جرت في العالم الإسلامي مع تزايد حضور المسلمين في الدانمرك، إلى حمل الدولة على البحث عن مستشارين للبدء في تنفيذ مشروع مدته سبع سنوات يتناول دراسة الإسلام في عالم اليوم. وقد احتل الإسلام في الدانمرك القسم الأكبر من هذه الدراسة. ومنذ البداية، تقرر في سياق هذا المشروع أن يتمّ العمل بالتعاون مع مسلمين. وبنتيجة ذلك، تعاون الباحثون مع الجمعيات الإسلامية بشكل وثيق جداً، كما شارك ممثلو المسلمين على نحو ملحوظ في سلسلة الحلقات الدراسية التي نُظمت في إطار البرنامج. ونظراً إلى حجم البلاد وإلى حجم الجالية الإسلامية، كان هذا المشروع على الأرجح الأكثر كلفة وتركيزاً بين كافة المشاريع المماثلة في مختلف أنحاء أوروبا الغربية.

جرت دراسة تجارب المجموعات الإسلامية مع السلطات الدانمركية. وفي بعض المناطق، كانت الحكومة المحلية مستعدة لاتخاذ الإجراءات الضرورية، عبر التخطيط وغير ذلك من الممارسات، لدعم فتح المساجد أو لتأمين وجود الأماكن المناسبة لدفن الموتى. وفي مناطق أخرى، كانت التجربة أقل إيجابية، خصوصاً عندما استعملت قواعد إطفاء الحرائق والنظافة لإعاقة إنشاء مدارس إسلامية حرة من النوع الذي سبق أن أشرنا إليه.

في المقابل، اتخذت السلطات الدانمركية في مرحلة مبكّرة جداً الإجراءات الضرورية لتأمين اللحم الحلال. والواقع أن اهتمام الدانمرك التقليدي بتصدير منتجاتها الزراعية حوّلها إلى واحد من الروّاد الأوروبيين المصدِّرين للخبرة وللمنتجات الزراعية إلى العالم العربي. وفي السبعينيات، وافقت السلطات الدانمركية علىٰ اعتبار مندوب رابطة العالم الإسلامي في الدانمرك بمثابة السلطة التي تضمن أن اللحوم الدانمركية المصدَّرة وخصوصاً الدجاج هي لحوم حلال. ومع حلول أواخر العقد، بلغت كميات اللحوم المصدَّرة إلى العالم الإسلامي حداً كبيراً أدَّى إلى جعل لحوم الدجاج المتوافرة في معظم المتاجر الكبرى في الدانمرك حلالاً مع إشارة باللغة العربية على أكياس وعلب التوضيب تؤكد ذلك! وهكذا صارت الدانمرك أيضاً المصدِّر الرئيس للحوم إلى الجاليات الإسلامية في البلدان المجاورة حيث كانت القيود لا تزال شديدة.

مارست عملية الهجرة تأثيرها على المدارس مع بعض التأخير، إذ لم يبدأ ازدياد عدد التلامذة المسلمين بشكل ملحوظ قبل النصف الثاني من السبعينيات. وتشير إحصائيات العام ١٩٧٥ إلى وجود ٧٦٧ طفلاً تركياً تتراوح أعمارهم بين ٦ أعوام و١٤ عاماً. لكن ما من إشارة في هذه الإحصائيات إلى وجود أطفال مغاربة في هذه الشريحة العمرية. وبعد مرور خمس سنوات، بلغ عدد التلامذة الأتراك ٣١٣٨ تلميذاً، والمغاربة ٣٢٦ تلميذاً. وارتفع في الفترة نفسها عدد الباكستانيين من ٤٨ إلى ١٢٧٥ شخصاً. وفي العام ١٩٨٥، كانت الدانمرك تحتضن نحو ٥٥٩ مغربياً و٢٠٠٠ باكستاني وأكثر من ٤٠٠٠ تركي. ويصل العدد إلى نحو ٧٠٠٠ تلميذ إذا ما أضفنا بعض المجموعات الصغيرة من البلدان العربية ومن بلدان أخرى في الشرق

الأوسط. وكان معظم هؤلاء التلامذة يقيمون في كوبنهاغن وضواحيها. ولكن لا بدَّ من التذكير هنا بأن انتشار السكان الأتراك في مدن المناطق أكثر من غيرهم من المهاجرين انعكس بالضرورة على توزع التلامذة الأتراك في المدارس.

كانت السلطات التربوية في كوبنهاغن أول من واجه مسألة العدد الكبير للتلامذة الذين يتحدرون من أصول إسلامية. وشكّل تعليم اللغة أولى الأولويات، فجرى تأمين دروس مكثفة لتعليم الدانمركية قبل الدخول إلى صفوف الدراسة العادية. وخاضت كوبنهاغن تجربة رائدة في هذا المجال شكّلت أنموذجاً لسائر أنحاء البلاد. وفي العام ١٩٥٢، وعملاً بتوصية من المجلس الأوروبي، أخذ الأطفال يتعلمون لغتهم الأم أيضاً.

ومنذ الثمانينيات، ومع استمرار ازدياد عدد التلامذة المسلمين، جرى في الضواحي الغربية والجنوبية لمدينة كوبنهاغن بناء عدد كبير من أماكن السكن العامة. وفي الوقت نفسه، جرى تطوير البرامج والمناهج التربوية التي باتت تتضمن مراجع جغرافية وثقافية. وتحولت مادة التربية الدينية المسيحية في المدارس، وهي مادة إجبارية بحسب القانون، إلى مادة التربية الدينية مع مساحة لإعطاء دروس حول الإسلام وغيره من الأديان ومواصلة تعليم المسيحية. وفي هذا الحقل بالذات، أفاد المدرسون والتربويون من النماذج البريطانية.

يعود النظام التربوي الدانمركي إلى العام ١٨١٤ عندما بدأ العمل بنظام التعليم الابتدائي الإلزامي. وفي سياق الحركات الرومانسية والقومية في أواسط القرن، نجحت المساعي التي جرت لإنشاء مدارس «حرة» تموّلها الدولة ولكن يديرها الأقارب وتقع تحت مسؤوليتهم. وتحوّل هذا الحق الذي أعطي للأقارب في تنظيم تربية أطفالهم إلى حق دستوري عندما أدرج في دستور العام ١٨٤٩. ومنذ ذلك الحين، صار مقبولاً أن تبادر مجموعة من أقارب التلامذة إلى تأسيس مدرسة، مهما كانت خلفيتها الأيديولوجية أو الدينية أو التربوية أو غيرها، وأن تطالب بحقها في ذلك، وبحقها أيضاً في الحصول على تمويل من الدولة يعادل ما توفره الدولة من أموال بسبب عدم قيامها بتأمين متطلبات تعليم هؤلاء التلامذة. ويمكن لهذا التمويل

أن يغطي ثلثي ميزانية المدرسة. وقد جرى على مر العقود الماضية تأسيس العديد من هذه المدارس منها المسيحية بمختلف مذاهبها وتوجهاتها، ومنها اليهودية، ومنها البيئية والاشتراكية وغيرها.

ومن المرجح أن يكون هذا النظام قد وفّر في الدانمرك أكثر منه في أي بلد أوروبي آخر أفضل الظروف المؤاتية لإنشاء مدارس للمسلمين. وانطلقت المدرسة الأولى في كوبنهاغن عام ١٩٧٨. وفي غضون سنتين، ازداد العدد فبلغ أربع مدارس. وتحدثت دراسة نُشرت في العام ١٩٨٧ عن ست مدارس، أربع منها تديرها مجموعات عربية، واثنتان تديرهما مجموعات باكستانية. وكان الهدف الأساسي من هاتين المدرستين الأخيرتين المحافظة على اللغة الأم «الأوردو». والواقع أن إحدى المدارس التي يديرها العرب، وهي المدرسة الإسلامية، ترتكز علانيةً وليس فقط حسب اسمها، إلى قواعد إسلامية. وقد حققت هذه المدرسة بعض النجاح في حصولها على دعم عائلات تنتمي إلى أصول عرقية متنوعة. وتأسست مدرستان من المدارس التي يديرها العرب ببادرة من مجموعتين فلسطينيتين. وجدير بالذكر أن الأغلبية الساحقة من تلامذة المدرستين هم من التلامذة العرب، في حين أن الأغلبية الساحقة من تلامذة المدرسة الرابعة التي تديرها مجموعة عربية هم من الأطفال الأتراك. وفي العام ١٩٨٦، بلغ عدد التلامذة في هذه المدارس الست ٤٥١ تلميذاً يشكل عدد التلامذة العرب منهم نحو الثلثين. وفي العام ٢٠٠٠، بلغ عدد المدارس ١٧ مدرسة.

وعلى الرغم من المعونات المالية الحكومية، إلاّ أن هذه المدارس لا تزال تحتاج إلى إيجاد مصادرها المالية الخاصة، وخصوصاً تلك التي تمكّنها من شراء عقاراتها. وقد أدّى هذا الوضع في بعض الأحيان إلى عجز المدارس عن دفع رواتب المدرسين، فكان عليها أن تطلب دعماً مالياً إضافياً من الأهالي ومن المؤيدين. أما السلطات المحلية، فاستعملت نفوذها أحياناً لكي تؤجل مواعيد فتح هذه المدارس وذلك بلجوئها إلى التشدد في تطبيق قواعد الأمن والصحة. ووجد بعض المسلمين في سهولة إنشاء المدارس أمراً مضراً. ففي العام ١٩٨٠ تأسست مدرسة حصلت على دعم عراقي قوي ثم اضطرت بعد مرور بضع سنوات إلى إقفال أبوابها. وفي

حالة ثانية نشب نزاع بين داعمي جماعة تدير إحدى أنجح المدارس وبين مؤسسي مدرسة جديدة. والواقع أن هاتين التجربتين لم تساعدا تجربة تربية الأطفال.

السويد

لعل السويد تعرّضت بسبب الهجرة إلى تغييرات في شخصيتها كبلد أكثر من أي بلد آخر في أوروبا منذ العام ١٩٤٥. وتشير بعض التقديرات إلى أن عدد السكان الأجانب أو المتحدرين من أصول أجنبية قد بلغ في أواخر القرن العشرين نحو ربع عدد سكان البلاد. إنما لا بدَّ من الإشارة إلى أن نصف عدد المهاجرين هم من البلدان الاسكندينافية، خصوصاً من فنلندا، وأن معظم المهاجرين الباقين جاؤوا من بلدان أوروبية أخرى. وفي أواسط الستينيات، تدفق من تركيا، وكذلك من يوغوسلافيا، أكبر عدد من العمال من بلدان إسلامية. كما جاء عدد أقل بكثير من المغرب والباكستان ومصر. ومنذ العام ١٩٦٧، صار لا بدَّ للعمال من الحصول على إجازات عمل قبل السماح بدخولهم إلى البلاد. وقد سمح هذا الإجراء للسلطات السويدية في السبعينيات بوضع قواعد أكثر تشدداً لعملية الدخول، في وقت كان يتمّ في خلاله تلبية احتياجات الصناعة بمهاجرين من فنلندا.

وكما حدث في أماكن أخرى، تغيّرت طبيعة هجرة المسلمين في اتجاهها نحو لم شمل العائلات، كما حدثت تغييرات كبيرة أخرى بفعل ازدياد عدد اللاجئين بشكل ملحوظ. ومن المرجح أن سياسة السويد في التعامل مع اللاجئين كانت حتى أواخر الثمانينيات أكثر سياسة ليبرالية في أوروبا. والمسألة لا تقتصر على أن عملية الدخول إلى السويد كانت الأسهل، سيّما وأن الإجراءات المتبعة للحصول على حق اللجوء كانت عموماً تتم بشكل أسرع من أي مكان آخر. وقد ساعد الغياب الافتراضي للبطالة حتى أواخر العقد السلطات على أن تتساهل في تطبيق هذه الإجراءات، باعتبارها كانت تعلم أن فُرص العمل متوافرة لهؤلاء القادمين الجُدد. وقد أدّى هذا إلى دخول المزيد من المواطنين الأتراك، وكذلك الإيرانيين، خصوصاً بعد قيام الثورة الإيرانية، فضلاً عن اللبنانيين والفلسطينيين. وفي حين كان العديد من الأتراك أكراداً، كان العديد من السوريين مسيحيين أرثوذكس قدموا من قُرى ومدن

تقع في شرق الأناضول. أضف إلى ذلك أن العديد من اللبنانيين وبعض الإيرانيين والفلسطينيين كانوا مسيحيين. وبالتالي يصعب تقدير العدد الإجمالي للمسلمين في السويد. فحسب مصادر إسلامية، بلغ هذا العدد في أواخر العام ١٩٧٨ نحو ٣٧٠٠٠ مسلم، بينما تحدثت مصادر أخرى عن ٢٢٠٠٠ مسلم. ومع تدفق المزيد من اللاجئين، واستمرار لَمْ شمل العائلات، واصلت هذه الأرقام صعودها. وفي العام ١٩٨٩، قدّرت مصادر عدة أن عدد المسلمين يتراوح بين ٥٠٠٠٠ و١٠٠٠٠٠ مسلم، ثم بلغ هذا العدد في العام ١٩٩٢ ١٣٠٠٠٠ مسلم.

يمكن للاجئين الحصول على بطاقة الإقامة الدائمة بعد عام واحد من الإقامة الشرعية في البلاد. كما أن الحصول على الجنسية السويدية يتطلب فقط الإقامة مدة خمس سنوات. ولذلك ارتفع عدد الذين حصلوا على الجنسية السويدية، خصوصاً في أوساط اللاجئين. وتشير إحصائيات العام ١٩٨٨ إلى أن أكثر من ثلث اللبنانيين ومن نصف الباكستانيين والسوريين صاروا مواطنين سويديين، وأن معدل الأتراك والإيرانيين يتجه إلى مزيد من الارتفاع.

يعمل المستوطنون المسلمون بأغلبيتهم الساحقة في الصناعة، وخصوصاً في صناعة المعادن، غير أن عدداً كبيراً منهم يمارس أيضاً مهناً لا تتطلب مهارات خاصة في قطاع الخدمات (مطاعم وفنادق)، وفي المؤسسات العامة، مثل عمال التنظيفات في المستشفيات وفي المدارس، وخصوصاً في منطقة استوكهلم. ويقدِّر البعض أن نحو ٥٠ في المئة من المسلمين في السويد يقيمون في منطقة استوكهلم. وباستثناء جنوبي السويد، حيث يتمركز اليوغوسلافيون، يتوزع الأتراك في بعض المدن الكبرى، وخصوصاً في استوكهلم وغوتنبرغ ومالمو. وعلى الرغم من أن السويد لم تتأثر كثيراً بالانكماش الاقتصادي الذي شهدته ثمانينيات القرن الماضي، إلاّ أن هذا الانكماش أدّى مع ذلك إلى زيادة ملحوظة في عدد العاطلين عن العمل من المهاجرين بلغت ضعف ما كانت عليه بالنسبة إلى السويديين. وقد ارتفع عدد العاطلين عن العمل في صفوف المهاجرين الشبان على نحو ملفت، إلى أن بدأ برنامج خاص بالعمل يؤتي ثماره في العام ١٩٨٤.

وأجريت في أواسط الستينيات إصلاحات واسعة على سياسة الهجرة والاستيطان

شملت عناية خاصة بتعليم اللغة السويدية للمهاجرين، صغاراً وكباراً. كما جرى تأسيس مجلس الهجرة. وبعد عملية تحقيق واسعة وبطيئة، اعتمدت الدولة في العام ١٩٧٥ سياسة التعددية الثقافية. وقد وضعت هذه السياسة ثلاثة أهداف محددة هي: المساواة التامة بين المهاجرين والسويديين، وحرية المهاجرين في خياراتهم الثقافية، والتعاون والتضامن بين الأكثرية السويدية والأقليات العرقية.

جرى تطبيق السياسة الجديدة بطُرق متعددة، فخصصت الحكومة أموالاً لجمعيات المهاجرين، ودعمت صحف وإذاعات الأقليات. وفي العام ١٩٧٦، سُمح للأجانب المقيمين منذ ثلاث سنوات على الأقل، وللمرة الأولى، بالمشاركة في الانتخابات المحلية اقتراعاً وترشحاً. وفي الثمانينيات ازدادت القوانين والإجراءات المناهضة للتمييز قوة.

وكان لهذه التطورات أيضاً تأثيرها على الجاليات الإسلامية. فتأسيس الجمعيات، بما في ذلك الجمعيات الدينية، مسألة سهلة نسبياً في القانون السويدي. وبناءً عليه، أعلن في العام ١٩٩٠ عن وجود ٥٤ جمعية مسجلة ادّعت أنها تضم ٧٠ ألف عضو. وعلى الرغم من أن هذه الجمعيات بمعظمها قامت على أساس أن تكون مساجد بشكل أو بآخر، إلاّ أن عدد المساجد التي بُنيت خصيصاً لهذا الغرض لم يتجاوز المسجدين. وتكشف تجربة بناء مسجد في مالمو عن طبيعة الصعوبات التي تواجه عملية بناء المساجد ليس في السويد فقط. ففي مالمو، مُنحت الجالية الإسلامية قطعة أرض مقابل إيجار اعتباري. وتمكّنت الجالية من جمع ما يكفي من المال، خصوصاً من الخارج، للبدء بالبناء. وقد تمَّ إنجاز البناء، إنما بقيت كمبيالات كبيرة كثيرة غير مدفوعة، سيّما وأن بعض الوعود بتقديم المساعدات لم يتحقق. وفي إحدى الفترات، طالبت سلطات المدينة بالإشراف على المسجد إلى أن تمَّ ترتيب أوضاعه المالية، فجرى عندئذٍ تسليم البناء إلى الجالية الإسلامية. وفي العام ١٩٩٣، وبعد سنوات من الممانعة، سمحت السلطات ببناء مسجد في وسط استوكهلم. وقد تضمنت اعتراضات الأحياء والجهات السويدية وجهة نظر تعتبر أن بناء المسجد ليس أمراً مناسباً وجمالياً ولا ثقافياً. أما الاعتراضات الأساسية، فقد ركّزت على أن مسلمي استوكهلم لا يقيمون بمعظمهم في وسط المدينة أو في

أحيائها الداخلية. فسياسة الإسكان العامة كانت قد أمّنت للمهاجرين شققاً عصرية في ضواحي المدينة أو في المدن المجاورة، مثل سودرتالج Södertölje التي تبعد نحو ٣٠ كلم غرب ستوكهلم. وقد عنت سياسة بناء هذه المساكن التابعة للدولة توفير سبل التعددية الثقافية، أي تأمين التسهيلات الضرورية لإقامة أماكن العبادة والصلاة. وهكذا، فإن معظم هذه المساجد التي تقع في عمارات الجالية عبارة عن أماكن صغيرة للصلاة إنما مناسبة، وإن كانت تفتقر إلى المكانة العامة كبناء أو تعوزها الإطلالة ويصعب رؤيتها. وقد لجأت شركات كبرى تستخدم عمالاً وموظفين مسلمين، مثل شركة صعب SAAB لصناعة الطائرات والسيارات في ترولهاتن TROLHATTAN، إلى تأمين غرف للصّلاة في مصانعها.

يتم تأسيس الجمعيات في أوساط الأتراك المسلمين بحسب الطريقة المتبعة عموماً لدى الأتراك في بلدان أوروبية أخرى. ويبدو أن حركة «السليمانية» كانت نشطة، وإن لم تكن ثورية كما في ألمانيا. ويعود السبب في ذلك بجزء منه إلى صعوبة تأمين الإشراف على التطورات المحلية من كولونيا البعيدة باعتبار أن الحكومة السويدية رفضت على الدوام وفي كافة المجالات تنسيق سياستها المتعلقة بالمهاجرين وبالأقليات العرقية مع حكومات بلدان المهاجرين الأصلية، مشددة على أنها تتعامل مع الجاليات ومع ممثليها في السويد. ولهذا السبب ليس لإدارة «ديانات» التركية أي تمثيل رسمي في السويد، على الرغم من أن بعض أئمة المساجد يحتفظ على المستوى الشخصي بعلاقات جيدة مع الملحق المعني في السفارة التركية.

على مر سنوات عدَّة، قامت في السويد علاقة فريدة من نوعها بين الدولة والطوائف الدينية. فكنيسة السويد اللوثرية كانت منذ قيام «الحركة الإصلاحية» كنيسة الدولة التي يتم تمويلها بواسطة الضريبة الكنسية، وإن كانت تدار ذاتياً من خلال جمعيتها العامة. وفي العام ١٨٧٣، سُمح بالانتماء إلى كنائس مسيحية، غير أن القانون لم يضمن الحرية الدينية التامة، بما في ذلك الحق بالانتماء إلى أي دين من الأديان إلاّ في العام ١٩٥١. وفي العام ٢٠٠٠، جرى أخيراً فصل الكنيسة عن الدولة فصلاً تاماً.

منذ الخمسينيات، استقر الرأي على ضرورة أن يرحب المجتمع السويدي،

وبالتالي الدولة، بالاختلاف في الدين وفي النظرة إلى الحياة في إطار حدود أساسية متفق عليها. وكتعبير عن هذا التوجه، كان على الدولة أن تلتزم جانب الحياد تجاه الطوائف الدينية المتنوعة. وبناءً على ذلك، جرى اعتماد سياسة تقضي بأن تقوم الدولة بتأمين مساعدة مالية للجمعيات الدينية خارج كنيسة الدولة، وذلك من خلال اتحادات معترف بها، بهدف تحقيق التوازن مع المساعدات التي تقدمها الدولة للكنيسة الرسمية عبر الضريبة الكنسية على سبيل المثال. فما إن يقوم اتحاد ديني بإنشاء مؤسسة مع لوائح بالأعضاء، ويلجأ في عمليات اختيار القيادات والمسؤولين الدينيين إلى إجراءات تتوافق مع المتطلبات القانونية، حتى يصير بإمكان الاتحاد أن يفيد من الدعم الرسمي عندما يبلغ حجماً معيّناً. ويتمّ توزيع هذه المساعدات عبر لجنة تابعة لمجلس الكنيسة الحرة الذي جرى توسيعه لهذا الغرض بحيث صار يضم أيضاً ممثلين عن الكاثوليك والأرثوذكس والمسلمين. وعلى هذا الأساس، تمتعت جاليات إسلامية محلية بأوضاع مالية جيدة مقارنة مع أحوالها السابقة، غير أنه سرعان ما برز الضرر، إذ ما إن ينجح اتحاد إسلامي بالنمو إلى حد معيَّن، حتى تنفصل عنه مجموعة وتتسجل كاتحاد مستقل بهدف الحصول على دعم الدولة. وهكذا جرى تأسيس الاتحاد الوطني الإسلامي الأول في العام ١٩٧٣، وتأسس اتحاد آخر العام ١٩٨٢. وبعد مرور ثلاث سنوات، تأسس اتحاد ثالث.

تتحمل هذه الجمعيات المعترف بها مسؤولية تنظيم عقود الزواج وإقامة مراسم الدفن بأشكال تكون مقبولة من الطائفة. وهذا يفرض في الحالتين التفاوض مع السلطات المختصة، إذ يجب على الزيجات أن تكون أيضاً مقبولة لدى السلطات المدنية السويدية لكي تكتسب شرعيتها في القانون السويدي، في حين يتم التفاوض بشأن تسهيلات عمليات الدفن مع السلطات المحلية. هذا وكثيراً ما وجدت المنظمات الإسلامية السبيل للحصول على المواد الغذائية الحلال، وخصوصاً اللحوم منها. فالقانون السويدي لا يسمح بذبح الحيوانات للطعام من دون تدويخها، الأمر الذي يرفضه المسلمون بمعظمهم، ولذلك يجري استيراد معظم هذه اللحوم من الدانمرك حيث يسمح بهذه الممارسة الإسلامية.

منذ العام ١٩٦٢، كانت التربية الدينية غير طائفية، ولم تكن الكنيسة تتمتع

بامتيازات تخولها التأثير على المناهج الدراسية. ومن خلال إصلاحات متتالية أجريت على البرامج التربوية في العام ١٩٧٤ والعام ١٩٩٤، تحولت التربية الدينية إلى تعليم للقيم والمبادئ الحياتية التي تتضمن وجهات نظر الأديان الرئيسة في هذا الخصوص، بما في ذلك الإسلام. وعلى الرغم من أنه يحق للأهل إعفاء أطفالهم من متابعة هذه الدروس، إلاّ أن قلّة منهم استعملت هذا الحق. ويتوقع النظام أن تكون الطائفة الإسلامية مسؤولة عن التربية الدينية لأطفالها، أسوة بالطوائف الدينية الأخرى. ومنذ أواسط السبعينيات، تمَّ إدخال إصلاحات كبرى على النظام المدرسي السويدي لتعليم الأطفال المتحدرين من أصول أجنبية. وتحولت السويد إلى أنموذج يُقتدى به، وفقاً للعديد من التربويين، في مجال اندماج الأطفال الأجانب في النظام المدرسي الأساسي. فقد بحثت الحكومة على أوسع نطاق ممكن في أوساط الأقليات العرقية عن معلمين أو أشخاص يمكن تدريبهم بسرعة للاهتمام بالأطفال من منطلق أصولهم الثقافية. وبمجرد بدء العمل بهذه الإصلاحات، اتضح أنه تمّ جمع مدرسين يجيدون ٥٠ لغة مختلفة. وبموجب الأنموذج المتبع، كان على الأطفال الأجانب أن يبدأوا حياتهم المدرسية مستعملين لغتهم الأم في المنهج الدراسي، مع إعطائهم دروساً خاصة لتعلم اللغة السويدية. وبقي التلامذة الأجانب أو المتحدرين من أقليات عرقية يتمتعون بحق الحصول على ساعات إضافية لتعلم اللغة الأم والثقافة الأصلية. ومما لا شك فيه أن المعلمين أدخلوا على هذا البرنامج بعضاً من التربية الدينية الإسلامية. وبالنسبة إلى التلامذة الأجانب الذين يلتحقون بالمدارس في خلال السنة الدراسية، لحظ البرنامج الدراسي تأمين دروس مكثفة لتعلم اللغة السويدية على نحو يمكن الأطفال من الاندماج في النظام التربوي الأساسي بأسرع وقت ممكن.

إنما مقارنة بالدانمرك، تأخّر نمو المساعدات الرسمية للمدارس الإسلامية «الحرة»، ولم يتم افتتاح أول مدرسة في مالمو إلا في أواسط التسعينيات. إنما بعد مرور ثلاث سنوات، بلغ عدد هذا النوع من المدارس ٢٠ مدرسة. وتبلغ نسبة المعونة الرسمية التي تقدمها الدولة نحو ٨٥ في المئة من ميزانيات هذه المدارس. في المقابل، يجب على هذه المدارس أن تتبع المنهاج الدراسي المفروض وطنياً.

النروج

جرت مؤخراً مقارنة هجرة العمال الصناعية إلى النروج بما حصل في بلدان أوروبية أخرى، فتبيّن أن هذه الهجرة بقيت في خلال السنوات الخمس الأولى بطيئة. ولعل الانطباع الذي ساد خارج البلدان الاسكندينافية بأن المهاجرين وفدوا بمعظمهم من بلدان شمال أفريقيا يعود إلى الحادث الذي وقع في العام ١٩٧٠ عندما قام إسرائيلي بقتل نادل مغربي اعتقاداً منه بأن المهاجر المغربي هو من جنسية أخرى. والحقيقة هي أن الباكستانيين يشكّلون النسبة الأكبر من المهاجرين المسلمين.

وتشير إحصائيات رسمية نشرت في العام ١٩٧٩، أي بعد مرور سنوات عدّة على فرض القيود على الهجرة الاقتصادية، إلى وجود ٢٠٠٠ تركي، و١١٥٠ مغربياً، و٦٢٠٠ باكستاني فقط يقيمون في البلاد. ومع حلول أوائل التسعينيات، ازداد عدد أفراد هذه الجاليات الثلاث أكثر من الضعف، كما ازداد هذا العدد مع قدوم مهاجرين جدد من بلدان أخرى. وتشير التقديرات إلى أن العدد الإجمالي لأفراد هذه الجاليات، بما في ذلك الجاليات الصغيرة، بلغ في العام ١٩٩٠ نحو ٣٦٠٠٠ شخص. وفي العام ١٩٩٨ ازداد هذا الرقم فبلغ نحو ٦٠٠٠٠ شخص منهم ٢١٠٠٠ من أصل باكستاني و١٢٠٠٠ بوسني، و٩٠٠٠ من تركيا وإيران على حد سواء، فضلاً عن مجموعات أصغر حجماً من المغاربة والصوماليين والعراقيين واللبنانيين والفلسطينيين، وعدد غير معروف من ألبان كوسوفو. وهذا ما يجعل الطائفة الإسلامية أكثر عدداً من طائفة الكاثوليك الرومان، ومن الطائفة النظامية (المتيورية) أو المعمدانية؛ وهي تأتي في المرتبة الثانية بعد العنصريين خارج كنيسة الدولة اللوثرية.

تعيش الغالبية العظمى من هؤلاء الأشخاص في أوسلو وضواحيها، فيما تقيم أقلية منهم في المدن الساحلية الكبرى الواقعة بين أوسلو وبرجن. والواقع أن المسلمين المقيمين في أوسلو هم بمعظمهم من أصل باكستاني. كذلك ينتشر عدد أقل من الأتراك في أوسلو وغيرها من المدن. ويبدو أن الباكستانيين قد سبقوا غيرهم بكثير في عملية الاستيطان، كما توحي النسبة الكبيرة من العائلات المستقرة. وتشير

إحصائيات العام ١٩٩٠ إلى أن أعمار ٤٠ في المئة من الباكستانيين كانت تقل عن ١٥ سنة، وهي نسبة قريبة جداً من تقديرات مماثلة في بريطانيا حيث تقيم جاليات باكستانية كبيرة.

في العام ١٩٩٠، ازداد عدد المغاربة الذين اختاروا الحصول على الجنسية النروجية عن ربع عددهم الإجمالي، وهو ٢٧٠٠ شخص. لكن هذا العدد يبقى نسبياً أدنى من عدد الباكستانيين الذين اختاروا هم أيضاً الحصول على الجنسية النروجية (٢٧٠٠ باكستاني) والذين يشكلون نحو ٢٠ في المئة من مجموع الباكستانيين المسلمين في البلاد.

كانت النروج تقليدياً، وعن سابق تصور وتصميم، بلاداً لوثرية، على غرار الدانمرك والسويد في اسكندينافيا. وصحيح أن الدستور النروجي يكفل حرية المعتقد الديني، غير أن المساحة المعطاة لممارسة هذه الحرية كانت موقع نقاش في بعض الأحياء، ولا سيّما في خلال السبعينيات عندما جرى وضع خطط لبناء مسجد كبير في أوسلو.

تتضمن بعض الإحصائيات الرسمية معلومات عن أعضاء الجمعيات الدينية خارج كنيسة الدولة. ففي العام ١٩٨٠، أشارت هذه الإحصائيات للمرة الأولى إلى وجود المسلمين (١٠٠٠). وفي السنوات التالية، ازداد هذا العدد بسرعة أكبر مما ذكرناه سابقاً عن سكان «العرقية» الإسلامية. وفي العام ١٩٨٥، بلغ عدد المسلمين نحو ٨١٠٠ شخص ثم في العام ١٩٩٠ نحو ٢٠٠٠٠ شخص، وفي العام ١٩٩٨ أكثر من ٤٠٠٠٠ شخص. وتعكس هذه الزيادة المدهشة بكثير من الوضوح ازدياد تنظيم الإسلام في خلال هذه الفترة. ففي غضون ثلاث سنوات فقط، أي من العام ١٩٨٨ إلى العام ١٩٩٠، تضاعف عدد الجمعيات المسجلة فبلغ بحسب هذه الإحصائيات ٣٢ جمعية. وفي العام ١٩٩٨، انتظمت ٣٠ جمعية إسلامية في منطقة أوسلو الكبرى وحدها. ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى أن السلطات النروجية تعتمد في تصنيفها على المعلومات التي تقدّمها الجمعيات عن نفسها. وبالتالي فإن هذا الرقم يتضمن أيضاً مجموعة الأحمدية. وما من شكّ في أن أكبر هذه الجمعيات هي «جمعية أهل السنة» في أوسلو التي كانت قد تأسست عام ١٩٧٦، وبلغ عدد أعضائها في العام ١٩٩٨

بحسب سجلاتها أكثر من ٥٠٠٠ عضو من البنجابيين. وجدير بالذكر أن قيادة الجمعية مندمجة تماماً في الشبكة الشستية الصوفية. وفي العام ١٩٩٢، تأسس مجلس إسلامي مشترك (ISLAMISKRAD) يزعم اليوم أنه يُمثِّل ثلث مسلمي النروج.

كانت المناهج المدرسية لغاية العام ١٩٩٧ تعتمد خياراً من اثنين: فإما التربية الدينية المسيحية حسب التقليد اللوثري، والتي تتضمن دروساً في الأخلاق وفي السلوك، وإما الإعفاء التام من متابعة هذه المادة. وقد تمّ في تلك السنة إدخال منهج جديد جمع بين التربية الأخلاقية والسلوكية وبين تعليم الأديان العالمية الكبرى، ومن بينها المسيحية وليس فقط الشكل اللوثري منها. وكان من المقرَّر أن يشغل هذا المنهج نصف مدة التدريس، بينما يخصص ربع هذه المدة لدراسة أديان العالم. وعلى الرغم من بعض التعديلات الطفيفة التي أجريت على أشكال التقديم والتقدير منذ العام ١٩٩٧، إلا أن جوهر المنهج الجديد بقي على ما هو عليه. وبينما يتوافر في النروج خيار المدرسة «الحرة»، كما هو الأمر في الدانمرك، فإن شروط الإفادة من هذه المدرسة أقل صرامة مما هي عليه في الدانمرك. والواقع أن طلباً واحداً فقط لإقامة مدرسة بتمويل إسلامي علني رُفض في العام ١٩٩٥.

فنلندا

يعتبر التتر الذين قدموا إلى فنلندا كتجار في القرن التاسع عشر عندما كانت هذه البلاد لا تزال جزءاً من روسيا القيصرية، النواة الأولى للجالية الإسلامية الصغيرة في فنلندا. وفي العام ١٩٢٥، أي بعد مرور ٨ سنوات على نيل الاستقلال، أقام المسلمون «مؤتمر فنلندا الإسلامي» في رد فعل على اعتراف الدولة الرسمي بالإسلام. واليوم تقيم في هلسنكي بشكل خاص جالية مندمجة تماماً وتتمتع بأوضاع جيدة مقارنة مع غيرها، ويزيد عدد التتر فيها عن ٢٠٠٠ شخص. كذلك تتجلى ظاهرة جديدة تتمثل بالمهاجرين الجدد الذين أخذوا يقصدون فنلندا منذ أواخر الثمانينيات قادمين من بلدان مختلفة، وخصوصاً من البلدان العربية، إذ بلغ عدد المهاجرين العرب نحو ٤٥٠٠ مهاجر، بالإضافة إلى عدد غير قليل من الصوماليين

الذين تدفقوا إلى فنلندا بسبب النزاع الأهلي في بلادهم في التسعينيات. ويبلغ عدد الصوماليين اليوم نحو ٦٠٠٠ مهاجر من أصل ٢٠٠٠٠ مهاجر يشكّلون الجالية الإسلامية في البلاد.

وصحيح أن وجود الإسلام كدين مُعترف به في فنلندا يعود إلى العام ١٩٢٠، إلاّ أن هذا الاعتراف الرسمي لم تصحبه أي امتيازات خاصة. فضريبة الكنيسة التي تجمعها الدولة بقيت محصورة بالكنيستين اللوثرية والأرثوذوكسية.

كان التتر أول من أسَّس مركزاً خاصاً بهم يتضمن غرفاً للصلاة ولإقامة نشاطات الجالية. وبينما لا تزال فنلندا تفتقر إلى وجود مسجد كبير أقيم خصيصاً لهذا الغرض، جرى تحويل نحو ٢٠ قاعة إلى أماكن للصلاة، منها ٦ في هلسنكي. وفي أواخر التسعينيات، كانت السجلات الرسمية تشير إلى وجود ١٧ جمعية إسلامية.

ينص القانون الفنلندي على أن تتناول دروس التربية الدينية دين الطفل إذا ما تقدَّم عدد معيَّن من أهالي التلامذة في المدرسة بطلب في هذا الخصوص. إنما على الرغم من ذلك، وبسبب النقص في عدد المعلمين، لا يتلقى التربية الدينية الإسلامية أكثر من ٥٠٠ طفل. وغالباً ما تستعمل في هذه الدروس الدينية المواد ذاتها المتوفرة في المساجد المحلية. وفي العام ٢٠٠١، نظمت جامعة هلسنكي، وسلطة هلسنكي التربوية ووزارة التربية دورة تدريبية لمدرِّسي الإسلام، بينما انصرف فريق عمل مؤلف من مسلمين ومن تربويين للقيام معاً بوضع الكُتب المناسبة. وللجالية التترية مدرستها الابتدائية الخاصة منذ العام ١٩٦٩. هذا وقد بذلت جاليات أخرى جهوداً للحصول على رخصة بإقامة مدرسة إسلامية، إلاّ أن هذه الجهود ذهبت أدراج الرياح وذلك بسب الافتقار إلى التمويل وإلى التنظيم المناسب.

الفصل السابع

أوروبا الجنوبية

سويسرا

كما حدث في بلدان أوروبية أخرى، كانت حركة الأحمدية هي أول من جاء بالحضور الإسلامي إلى سويسرا. والواقع أن الحركة التي اتخذت من زيوريخ مقراً لها منذ أواخر القرن التاسع عشر مارست نشاطاتها على المستوى الأوروبي الواسع فيما بدا تأثيرها في سويسرا نفسها محدوداً جداً. ولم يتنبّه الجمهور السويسري إلى الأمر إلاّ في العام ١٩٦٣ عندما جرى إنشاء مسجد في زيوريخ. فعبَّر السويسريون آنذاك عن تخوفهم من أن يكون الهدف أسلمة سويسرا. وعندما جرى بناء مسجد آخر في جنيف، كانت ردود الفعل أكثر تكتماً. وقد بُني هذا المسجد بتمويل من حكومة مسلمة هي حكومة المملكة العربية السعودية، وذلك بهدف خدمة الجالية الإسلامية المرتبطة بمختلف المنظمات الدولية التي تتخذ من جنيف مقراً لها.

بقيت هذه المجازفة المزدوجة معزولة عموماً عن المجتمع السويسري. أما الهجرة العمالية التي أدّت إلى قيام جالية إسلامية، فجاءت في فترة متأخرة جداً مقارنة مع أي بلد آخر، سيّما وأن سويسرا انتظرت حتى أوائل السبعينيات لتختبر الهجرة العمالية الكبرى التي أتت من بلدان إسلامية، وانتقلت في البدء من تركيا ويوغوسلافيا الجنوبية إلى المناطق السويسرية الشمالية الناطقة بالألمانية، ثم في فترة لاحقة من بلدان شمال أفريقيا إلى المناطق الناطقة بالفرنسية تحديداً. وفي ظل هذا النمو الذي عرفته الجالية الإسلامية، ازدادت نشاطات الجمعيات والمساجد بشكل

غير مسبوق، خصوصاً بالنسبة إلى ما كانت عليه الأمور في المركزين القديمين في زيوريخ وجنيف، الأمر الذي لفت أنظار السويسريين وأثار اهتمامهم.

سجّل الإحصاء السكاني للعام ١٩٨٠ وجود ٥٦٦٢٥ مسلماً يعيشون في سويسرا. وإلى جانب الإحصاءات السكانية، لا بدَّ للمرء من أن يعتمد على ما يتمّ نشره دورياً من أرقام تتناول عدد الأجانب المقيمين في البلاد. وإذا كان ٩٥ في المئة من الأتراك مسلمين، فهذا يعني وجود نحو ٥٤٠٠٠ مسلم في البلاد في أواخر العام ١٩٨٨. ومن المرجح أن تلك الفترة شهدت وجود نحو ٢٠٠٠٠ يوغوسلافي مسلم يمثِّلون ٢٠ في المئة من مجموع المهاجرين اليوغوسلافيين، و١٢٠٠٠ من شمال أفريقيا، بالإضافة إلى نحو ٥٠٠٠ مواطن سويسري. وجدير بالذكر أن قانون العمل السويسري يفسح في المجال أمام تدفق أعداد كبيرة من العمال الموسميين الذين يأتون بشكل خاص من يوغوسلافيا السابقة. وتُقدِّر إحدى الدراسات أن عدد المسلمين المقيمين في البلاد بلغ أواخر العام ١٩٨٨ نحو ١٠٠٠٠٠ شخص وفدت أقلية منهم من البلدان العربية الواقعة على الضفة الشرقية للمتوسط، ومن إيران وشبه القارة الهندية وإندونيسيا، هذا فضلاً عن عدد غير قليل من المسلمين الذين يحملون الجنسية الفرنسية أو الألمانية. وسجّل إحصاء العام ١٩٩٠ ارتفاعاً في عدد المسلمين الذي بلغ نحو ١٥٢٠٠٠ شخص. وبحسب الإحصاء السكاني للعام ٢٠٠٠، ازداد هذا العدد إلى أكثر من الضعف فبلغ نحو ٣١٠٠٠٠ مسلم مقيم. ويمكن للمرء أن يعزو القسم الأكبر من هذه الزيادة إلى تدفق المهاجرين واللاجئين من يوغوسلافيا السابقة، إلى درجة أن هؤلاء باتوا يشكّلون اليوم أكثر من نصف عدد السكان المسلمين في البلاد. في المقابل، يبدو أن عدد الأتراك بقي يراوح مكانه، ولم يرتفع إلى أكثر من ٥٨٠٠٠ مهاجر. أضف إلى ما تقدم أن المواطنين السويسريين الذين بلغ عددهم نحو ٤٠٠٠٠ نسمة سجلوا الزيادة الثانية الكبرى، وجاء ذلك بفعل حصول عدد كبير من المسلمين على الجنسية السويسرية أكثر منه نتيجة اعتناق السويسريين للإسلام. وكما هو الأمر في بلدان أخرى، تتجمع الجاليات الإسلامية في المدن الكبرى وتحديداً زيوريخ وبرن وبازل ولوزان وجنيف. أما التوزيع العرقي الوطني، فغير متساوٍ في أنحاء البلاد، خصوصاً وأن العديد من الأتراك والأشخاص القادمين

من يوغوسلافيا السابقة يفضلون المناطق الناطقة بالألمانية في البلاد. أما الأقاليم الناطقة بالفرنسية، فتستقطب نسبة أكبر من المهاجرين من شمال أفريقيا الذين يضمون في صفوفهم عدداً كبيراً نسبياً من المهنيين ومن العائلات الميسورة.

ويتضح من الأصول الوطنية المذكورة أن هؤلاء المسلمين ينتمون بمعظمهم إلى المذهب الحنفي، علماً بأن آخرين كثر يتبعون المذهب المالكي. وتتمثل المذاهب السنية الأخرى بأعداد أقل، كما هو الأمر مع الشيعة. هذا وتعود جذور معظم الحركات الدينية السياسية إلى البلدان الأصلية، مع الإشارة إلى أن أكثر الحركات أصولية نجحت في الحصول على قسط وافر من الدعم في الأوساط العمالية في كبريات المدن. وفي حين تركّز جمعيات كثيرة على إعطاء المشورة وعلى القيام بنشاطات ثقافية، يبدو أن العلاقة بين النشاطات التي تُقام في سويسرا وبين الأحداث السياسية في الوطن الأم بقيت بسيطة وجزئية.

كنّا قد أشرنا سابقاً إلى المسجدين اللذين بنيا خصيصاً لهذا الغرض في سويسرا، ولا يزال الوضع على حاله في هذه الخصوص. وإذ تبنت الحكومات ومعها المنظمات الإسلامية الكبرى في السبعينيات وجهة نظر مفادها أن الأحمديين ليسوا مسلمين، اقتصر استعمال المسجد الأحمدي على أتباع هذه الحركة. والواقع أن حكومة المملكة العربية السعودية كانت أول المساهمين في بناء المسجد الكبير الذي يقع في حي بيتي ـ اساكونيكس والذي يخدم بشكل خاص الجالية الدولية المرتبطة بمنظمات كبرى تابعة للأمم المتحدة أو غيرها اتخذت من جنيف مقراً لها. وبغية إقامة الغالبية العظمى من بقية المساجد الصغيرة، جرى تحويل نحو ١٠٠ شقة أو منزل لهذا الغرض، وكثيراً ما تمّ ذلك بمبادرات فردية. لكن السنوات الأخيرة شهدت سلسلة من النشاطات التنظيمية الحية، مع قيام عدد غير قليلٍ من الجمعيات الجديدة التي تأسست لأغراض متنوعة. وقد أرادت هذه الجمعيات بمعظمها تأسيس وبناء مراكز إسلامية، في حين ركّزت جمعيات أخرى على دعم التقاليد الثقافية عبر المحاضرات والنشاطات المختلفة.

قدّم القانون السويسري امتيازات قليلة جداً للوجود الإسلامي. فبقي ذبح الحيوانات للطعام حسب الفرض الإسلامي ممنوعاً، وبالتالي كان لا بدّ من استيراد

اللحم الحلال من الخارج. ومنذ فترة قصيرة فقط، بدأت حركة وجدت دعماً في بعض المناطق السويسرية تطالب بتأمين اللحم الحلال في المؤسسات الرسمية، وخصوصاً في المستشفيات والسجون، كما تُطالب أرباب العمل بأن يأخذوا بعين الاعتبار الفروض الدينية لمستخدميهم من المسلمين. وقد وافقت بعض الأقاليم والحكومات المحلية على تخصيص أماكن لدفن المتوفين المسلمين في المقابر المحلية، كما وافقت على تعطيل الدراسة بمناسبة الأعياد الكبيرة.

يسمح القانون للمذاهب الدينية في بعض الأقاليم، وخصوصاً تلك الناطقة باللغة الألمانية، بأن تحصل على منزلة الاعتراف الرسمي. وفي مثل هذه الحالات، يتم في العادة الاعتراف بالكنائس المسيحية الأساسية. وقد قُدِّمت في بعض الأقاليم طلبات للحصول على اعتراف مماثل بالإسلام. ولا بد من الإشارة إلى أن مثل هذا الاعتراف يعطي الحق بتدريس التربية الدينية الإسلامية في خلال الدوام الرسمي في المدارس، بدلاً من أن يتمَّ ذلك في أوقات الفراغ، كما هو الأمر حالياً. وفي أقاليم أخرى، مثل جنيف ونوشاتيل، يُلحظ الفصل التام بين الدين والدولة على الطريقة الفرنسية.

لا يُوجد مدارس إسلامية في سويسرا، بل إن الأطفال المسلمين كافة يلتحقون بالنظام التربوي الرسمي المتبع في هذا الإقليم أو ذاك. ويُعطى الأطفال الأتراك واليوغوسلافيون ما يُسمى بدروس الإدماج، وذلك بهدف تعليم الثقافة واللغة الأصليتين. ولكن باعتبار أن البلدان المعنية هي بلدان علمانية، نادراً ما تتضمن هذه الدروس مادة دينية. في المقابل، حاولت إدارة الشؤون الدينية في تركيا (ديانات)، عبر ملحقها الديني في زيوريخ، الحصول على دعم لبرنامج تربية دينية وضعته بحسب الأنموذج التركي الرسمي بغية إدراجه في المدارس السويسرية واعتماده في تربية الأطفال الأتراك الدينية.

في غضون ذلك، يواصل المسلمون اعتمادهم على المدارس القرآنية المستقلة عن أي رقابة رسمية والتي تعطي دروسها خارج ساعات الدوام المدرسي. ويفضل عدد كبير من أهالي التلامذة هذه الدروس على دروس الدمج الرسمية ونزعتها في ترجيح العلمانية. وفي الحالة التركية بشكل خاص، يترتب عن ذلك رسالة متناقضة يتلقاها الصغار مع الموقف التركي الكمالي الرسمي الذي لا يتفق مع الموقف

الإسلامي التقليدي في المدارس القرآنية. فالجزء الأكبر من التعليم في هذه المدارس الأخيرة يقوم على تلقين القرآن باللغة العربية، الأمر الذي يجذب أيضاً أطفالاً من عائلات إسلامية غير تركية.

الواقع أن طبيعة هذه المدارس تتباين إلى حد بعيد، وذلك بسبب عدم وجود منظمات أو مؤسسات مركزية قوية في سويسرا، فضلاً عن محاولات الأقارب تنظيم تعليم القرآن باللغة التركية وبمقاربة أكثر عصرية. وتجدر الإشارة إلى أن هذه النشاطات كافة تتم بلغات أجنبية في سويسرا، وهذا يعني توافر حيّز كبير من الحرية والمرونة لم تنجح جهود السلطات التركية بتقليصه إلاّ بحدود معيَّنة.

وخارج إطار الشأن الاقتصادي والدائرة السياسية الضيقة، تبقى مجالات الاتصال بين الجاليات الإسلامية والمجتمع السويسري العريض محدودة جداً وتكاد لا تُذكر. وقد تجلت إمكانية عقد لقاءات بين مسيحيين ومسلمين في بعض الأماكن، وسجلت هذه اللقاءات نجاحاً ملفتاً في جنيف على وجه الخصوص. وكثيراً ما تجري هذه الاتصالات، على المستوى المحلي، عندما تنشب بعض المشاكل، الأمر الذي يزيد من تحفظات المسؤولين المحليين أو رجال الدين المسيحيين الذين يصطدمون على الأرجح بمحافل مترددة حول كل ما هو مسلم. وكان مؤتمر المطارنة الكاثوليك في سويسرا قد أكّد دعمه لفريق عمل كُلف بدراسة العواقب أو النتائج المترتبة على الوجود الإسلامي في سويسرا، وبتقديم مقترحات عملية لحل المشاكل الخاصة التي تكتسي طابعاً رعوياً.

يبدو جلياً أن أكثر ما يتكرر بفعل هذا الوجود الإسلامي هو التمذهب والزواج المختلط. والحقيقة أننا نجد ما يجمع بين العرقين، على الرغم من وجود مجموعات من المسيحيين ومن المسلمين الذين اعتنقوا ديانة غير ديانتهم لأسباب لا علاقة لها بالزواج. لكن الغالبية العظمى من حالات التمذهب تأتي نتيجة الزواج المختلط. وتشير إحصاءات العام ١٩٨٤ إلى أن نحو ٣٥٠٠ مواطن من بلدان إسلامية تزوجوا من نساء سويسريات. ويمكن لهذا العدد أن يكون قد تضاعف في السنوات الخمس اللاحقة، بل ما من شكّ في أنه يزداد ارتفاعاً مع اقتراب الشبان المسلمين الذين نشأوا في سويسرا من سن الزواج. وما لا نعرفه حقيقةً هو عدد الذين يتزوجون ويعتنقون

دين الزوج أو الزوجة عاجلاً أم آجلاً، علماً بأن معلومات تعود إلى العام ١٩٨٢ قدّرت عدد السويسريين الناطقين بالفرنسية الذين اعتنقوا الإسلام بنحو ٥٠٠ مواطن.

النمسا

سيطر الأتراك على الإسلام في النمسا منذ بدأت الهجرة العمالية في الستينيات ووصلت إلى ذروتها في العشرية التالية. ويُشير الإحصاء السكاني للعام ١٩٨١ إلى وجود ٧٧٠٠٠ مقيم مسلم، من بينهم ٥٣٠٠٠ تركي، و١١٠٠٠ يوغوسلافي، و٥٠٠٠ مهاجر مسلم من جنسيات مختلفة. ويُضاف إلى هؤلاء نحو ٧٠٠٠ مسلم يحملون الجنسية النمساوية إما عبر التجنس وإما بسبب تحدرهم من عائلات مسلمة قديمة، وبوسنية تحديداً، استوطنت النمسا في حقبة هابسبورغ. وفي العام ١٩٨٧، قُدِّر مجموع عدد المسلمين بنحو ١٠٠٠٠٠ شخص، ثم ارتفع هذا العدد بعد عقد واحد إلى ٣٠٠٠٠٠ مسلم شكَّل الأتراك أكبر مجموعة منهم إذ بلغ عددهم نحو ١٤٠٠٠٠ شخص، في حين بلغ عدد البوسنيين ٣٥٠٠٠ شخص. وارتفع نسبياً عدد الذين حصلوا على الجنسية النمساوية، وخصوصاً في أوساط نحو ٩٠٠٠٠ بوسني مُنحوا حق اللجوء بعد العام ١٩٩٢. ويقيم معظم هؤلاء السكان المسلمين في منطقة فيينا، تليها مناطق فورالبرغ الصناعية والنمسا السفلى في الغرب.

ورثت النمسا من الإمبراطورية نظاماً يعترف قانونياً بالطوائف الدينية. وجرت في أواسط الستينيات أول محاولة لإقناع الدولة النمساوية بأن قوانين العام ١٨٧٤ والعام ١٩١٢ التي تعترف بالإسلام لا تزال سارية المفعول ويمكن إعادة العمل بها من جديد في التعامل مع الأوضاع المستجدة. وفي العام ١٩٦٤، تحقق هدف الاعتراف وذلك بإدراجه في القوانين المحلية المتعلقة بالخدمة الاجتماعية الإسلامية MOSLEMISC HER SOZIALDIENS. وبدأت منذ العام ١٩٦٨ سلسلة من المفاوضات مع وزارة التربية والفنون بغية توضيح الأمور أولاً ثم البحث في ما إذا كانت القوانين لا تزال سارية المفعول أو ما إذا كان لا بدَّ من إيجاد مرتكزات قانونية جديدة. وفي العام ١٩٧١، جرى تقديم طلبات رسمية بهذا الخصوص. وعندما ظهر جلياً أن الحكومة قد قررت أن تأخذ بوجهة النظر القائلة إن القوانين الموجودة تكفي

كأساس قانوني، تمَّ في نيسان/أبريل ١٩٧٩ تقديم طلب جديد. وبعد مرور أسبوعين، أي في أوائل أيار/مايو، صدر الاعتراف المطلوب. وتكمن المكاسب الأساسية الناتجة عن هذا الاعتراف في إدراج التربية الدينية الإسلامية في النظام المدرسي، وترتيب عملية الإفادة من وسائل الإعلام المسموعة والمرئية الرسمية، فضلاً عن بعض الإعفاءات الضريبية. لكن هذا الاعتراف تطلب أيضاً قيام مؤسسة رسمية للجالية الإسلامية في البلاد. وبموجب مرسوم صدر في العام ١٩٧٩، كان لا بدَّ من وجود مجلس وطني، ومجلس تنفيذي أصغر حجماً، ومفتٍ كبير. وكان من الضروري أيضاً اللجوء إلى الطريقة نفسها في تأسيس الجمعيات المحلية. وقد اصطدمت الانتخابات التي أجريت عام ١٩٨٠ لتنظيم الجالية بمنافسات حادة بين مختلف المجموعات العرقية والسياسية الدينية، ما أدَّى إلى نشوب مشاجرات ونزاعات في مركز الانتخابات. وكان لا بد من الانتظار سنوات عدة قبل أن يتمّ تنظيم أي انتخابات جديدة. وفي أيار/مايو ١٩٨٧، طالبت خمس جمعيات إسلامية كبرى السلطات النمساوية بالعمل على تأمين انتخاب يكون أكثر تمثيلاً، ما أدى إلى إنشاء تنظيم جديد للجالية الإسلامية يقوم على الإدارات المحلية في المناطق. فلكل جالية محلية هيئة تنفيذية منتخبة تختار ١٦ أو أكثر من أعضاء مجلس الشورى الوطني. ويشكّل هذا المجلس أعلى مؤسسة رسمية للجالية، وهو يتولى تعيين الأئمة المحليين. ويختار المجلس بدوره من بين أعضائه الأعضاء العشرة لمجلس المشايخ الذين يُشترط أن يكون خمسة منهم على الأقل من أساتذة التربية الدينية. هذا ويُعتبر رئيس مجلس المشايخ الممثل الرسمي للإسلام في الخارج ورئيس الجالية. وتشمل صلاحيات مجلس المشايخ التوجيه الديني والمشورة، فضلاً عن اختيار المفتي الكبير.

وبفضل هذا الاعتراف، جرى تخصيص ٥ دقائق يومياً في محطة الإذاعة النمساوية للأتراك والبوسنيين، فضلاً عن عدد من المواعيد السنوية المحددة لبث المواعظ والخُطب عبر شاشات التلفزة. هذا ويحق للمسلمين أن يتلقوا تربية دينية في المدارس الرسمية تتفق مع المنهج الدراسي الذي يوافق عليه مجلس الشورى. نشير في هذا الإطار إلى أن بعض المعلمين في مناطق الاستيطان الأساسية هم من موظفي الدولة.

في العام ١٩٨٧، كانت ٣٠ جمعية إسلامية تقريباً مسجلة في النمسا، ومعظمها

جمعيات تركية مع عدد قليل من الجمعيات العربية والفارسية. أما أقدم هذه الجمعيات التي ما زالت تُمارس نشاطاتها، فهي جمعية «الخدمة الاجتماعية الإسلامية» MOSLEMISHER SOZIALDOENS (MSS) التي أسسها عام ١٩٦٢ مسلمون نمساويون من أصل بوسني. وبعد أن نجحت هذه الجمعية في الحصول على الاعتراف بها عام ١٩٧٩، عملت لبعض الوقت كلجنة تنفيذية للمجلس الوطني المنتخب عام ١٩٨٠. أضف إلى ما تقدم أن الجمعيات التركية بمعظمها، وعلى الرغم من أنها رسمياً تقع تحت مظلة المجلس الوطني، تمارس نشاطاتها بشكل مستقل عن هذا المجلس، بل إن علاقاتها معه ومع جمعية «الخدمة الاجتماعية الإسلامية» لا تخلو أحياناً من التوتر. أما المجموعتان الأساسيتان الممثلتان بين الأتراك، فهما «السليمانية» التي تنشط تحت اسم «اتحاد المراكز النمساوية الإسلامية الثقافية» و«الرؤية الوطنية». هذا وتشرف إدارة «ديانات» على عدد قليل من المساجد. وقد تأسس في العام ١٩٦٨ اتحاد الطلبة المسلمين الذي انفصلت عنه عام ١٩٧٩ مجموعة أطلقت على نفسها اسم الاتحاد الإسلامي. وفي العام ١٩٧٩، جرى تدشين الجامع الكبير والمركز الإسلامي في فيينا. وقد تمَّ تمويل إنشاء الجامع والمركز في البداية بواسطة تبرعات من الخارج، ووضعا تحت إشراف سفراء البلدان الإسلامية المعتمدين في النمسا.

يأوي المركز الإسلامي في فيينا مدرستين إسلاميتين خاصتين وُضعتا في خدمة أبناء الدبلوماسيين ورجال الأعمال. تعتمد المدرسة الأولى اللغة العربية وتمولها المملكة العربية السعودية، في حين تعتمد المدرسة الثانية اللغة الألمانية وتتولى الدولة النمساوية توفير ما تحتاجه من مدرسين. وقد تمثل أبرز تأثيرات الاعتراف بجعل التربية الدينية الإسلامية جزءاً من المنهج الدراسي الرسمي الذي خدم في العام ١٩٨٧ نحو ١٥٠٠٠ تلميذ مسلم. وصحيح أن الدولة تتولى دفع رواتب المدرسين، إلا أن للمجلس الوطني الإسلامي الكلمة الفصل في الموافقة على تعيينهم. كذلك يُعنى المجلس بمسؤولية تأمين البرامج الدراسية والكتب والامتحانات. وإذ يصر المجلس على أن يكون الأساتذة الذين يتم اختيارهم من أصحاب الكفاءات المشهود لها، تُعاني بعض المناطق من نقص في المدرسين.

إيطاليا

شكلت إيطاليا طيلة القرن الماضي أو حتى قبل ذلك بلاد هجرة. ففي البداية هاجر الإيطاليون عبر المتوسط إلى أميركا الشمالية، ثمَّ في فترة لاحقة إلى أميركا الجنوبية وأستراليا. وفي خلال فترتي الركود الاقتصادي اللتين عرفتهما إيطاليا في أوائل الثلاثينيات وبعد العام ١٩٤٥، هاجر الإيطاليون إلى بلدان شمال أوروبا الصناعية. وقد شكّل الإيطاليون في فرنسا وفي ألمانيا مصدراً أساسياً من مصادر العمالة المهاجرة في خلال الخمسينيات وأوائل الستينيات.

لكن بدا واضحاً في أواخر السبعينيات أن إيطاليا أخذت تتحول أيضاً إلى بلاد تستقطب المهاجرين. وجاء ذلك من جهة بفعل ظاهرة بقاء المهاجرين الإيطاليين في أميركا الشمالية وشمال أوروبا حيث اختاروا الإقامة الدائمة، ومن جهة أخرى نتيجة تحول روما، كما حدث مع جنيف وفيينا، إلى مقر لمنظمات دولية مثل منظمة الأمم المتحدة للأغذية والزراعة. وقد شكّل هذا الواقع بحد ذاته عاملاً أدى إلى استقطاب عدد كبير من الدبلوماسيين ورجال الأعمال المسلمين. يُضاف إلى ذلك أن وجود الفاتيكان جعل المنظمات الإسلامية الدولية تنظر إلى روما كأحد مراكز القيادة المسيحية أو ربما المركز الوحيد.

في المقابل، يلاحظ المرء بدايات هجرة اقتصادية عبر المتوسط. أما صعوبة أخذ هذه النقاط كافة بعين الاعتبار، فتكمن في النقص الكبير في الإحصاءات الموثوقة، الرسمية وغير الرسمية.

وفي العام ١٩٧٧، وضعت بطلب من اللجنة الوزارية للهجرة دراسة أشارت إلى وجود ما بين ٣٠٠٠٠٠ و٤٠٠٠٠٠ عامل أجنبي جاءوا من شمال أفريقيا وإريتريا والصومال واليونان ويوغوسلافيا وإسبانيا والبرتغال ودول ما يُعرف بالمجموعة الأوروبية. ويتراوح عدد المهاجرين من بلدان شمال أفريقيا (تونس والجزائر والمغرب) بالإضافة إلى مصر بين ٧٠٠٠٠ و١٠٠٠٠٠ مهاجر.

ونشير هنا إلى أن المعضلة كانت تكمن في غياب أي رقابة فعلية أو أي جهاز إداري. ففي العام ١٩٨١، أشارت بيانات رسمية إلى أن عدد المغاربة المسجلين

كمقيمين يبلغ نحو ٢٠٠٠ شخص، في حين تدعي الاتحادات العمالية بأن العدد الحقيقي يصل إلى نحو ٣٠٠٠٠ شخص. ويُقدّر تقرير وُضع في العام نفسه لحساب منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية العدد الإجمالي للأجانب في إيطاليا بنحو مليون أجنبي، في حين أن تقارير أخرى وُضعت في العام التالي تتحدث عن عدد يتراوح ٣٠٠٠٠ و٧٠٠٠٠٠ أجنبي!

وفي أواسط الثمانينيات، لاحظت دراسات عدة أن نسبة كبيرة من المهاجرين من شمال أفريقيا ومن غيرها من المناطق النامية في العالم كانوا يعملون في الجزء الجنوبي من البلاد من دون أوراق رسمية. وظهر أنهم يعملون في الخدمة المحلية وفي ورش البناء والصيد، بيد أن نسبة مرتفعة منهم كانوا أيضاً يمارسون أعمالاً لا تحتاج إلى مهارات خاصة في مصانع تقع في أقصى الشمال.

في تلك الأثناء، بلغت مسألة الهجرة حداً شعر البرلمان الإيطالي معه بضرورة البدء في بحث الوضع بهدف إجراء تعديلات على الوضع القانوني المتعلق بالهجرة وبإقامة الأجانب، وهو وضع كان لا يزال يخضع لقوانين قديمة وضعت في السنوات الأولى لحكم موسوليني في العشرينيات. وفي عامي ١٩٨٩ و١٩٩٠، وصلت هذه المرحلة إلى ذروتها عندما ازدادت الضغوط التي مارستها بلدان من المجموعة الأوروبية على إيطاليا لكي تقوم بإجراء ما يلزم من تعديلات على قوانينها المتعلقة بالهجرة بحيث تصل إلى درجة من الانسجام والتوافق مع باقي بلدان المجموعة.

وجرت في تلك الفترة أول محاولة جدية لتقدير عدد السكان المسلمين في البلاد. وإذا كانت تقديرات المؤسسات الإسلامية قد تراوحت بين نصف مليون ومليون، فإن مراقبين أكثر حيادية قدَّروا أن العدد يتراوح بين ٢٠٠٠٠٠ و٣٠٠٠٠٠ مسلم. وقد يعزى السبب الرئيس في هذا التباين إلى وجود عدد كبير من المهاجرين «غير الشرعيين»، وبالتالي غير المسجلين، كما أشارت دراسة إحصائية أكثر جدية نشرت عام ١٩٩١. وقد اعتمدت هذه الدراسة في الأساس على إحصاءات تناولت السكان الأجانب كانت قد نشرتها وزارة الداخلية في العام ١٩٩١. وبموجب هذه الإحصاءات، تمّ استنتاج الأصول الدينية لهؤلاء المهاجرين. وقد أوحى هذا الاستنتاج بأن العدد الإجمالي للمهاجرين المسلمين الشرعيين بلغ ٣٠٠٠٠٠ مهاجر

معظمهم من أصول عربية (راجع الجدول ٧-١). والواقع أن المعلومات التي لا يعوّل عليها ولا مفر منها حول السكان غير الشرعيين قد توحي مثلاً بأن العدد الحقيقي للمسلمين الألبان يصل إلى نحو ٢٠٠٠٠ مهاجر. وفي العام ٢٠٠٠، أدّى جمع ما جرى استنتاجه من الإحصاءات الرسمية حول السكان الأجانب، فضلاً عن تقديرات عدد المهاجرين غير الشرعيين، إلى مجموع محتمل لعدد المسلمين وصل إلى ٧٠٠٠٠٠ مسلم. وفي خلال العقد، ازداد عدد كافة المجموعات على نحو ملفت، وخصوصاً المغاربة الذين تضاعف عددهم والباكستانيين الذين ازدادوا ثلاثة أضعاف. لكن التأثير الأكبر حدث بفعل سلسلة الحروب التي عصفت بيوغوسلافيا السابقة. فقد ارتفع عدد الألبان المسلمين ليبلغ ١٤٢٠٠٠ شخص؛ هذا بالإضافة إلى آلاف اللاجئين الذين قدموا من البوسنة وصربيا، وخصوصاً من كوسوفو ومونتينغرو ومقدونيا، والذين تغفل الإحصاءات الرسمية ذكر العديد منهم.

الجدول ٧-١

المقيمون بشكل شرعي من الأجانب المتحدرين من أصول إسلامية

مغاربة	٨٠٠٠٠
تونسيون	٤٢٠٠٠
سنغاليون	٢٤٠٠٠
صوماليون	٩٥٠٠
إيرانيون	١٥٠٠٠
عرب من بلدان الشرق الأوسط	٣٤٠٠٠
باكستانيون	٦٤٠٠
بنغلادشيون	٤٣٠٠
يوغوسلافيون	٣٥٠٠
ألبان	١٥٠٠

إذا ما اعتمدنا على لوائح السكان الأجانب المسجلين كدليل، نجد أن المسلمين

يقيمون بشكل خاص في روما وفي ميلانو، تليهما تورينو وباليرمو ونابولي. كما تقيم في مقاطعة أميليا رومانا جالية إسلامية كبيرة، علماً بأنها منتشرة أكثر في المراكز المدنية، وخصوصاً في بولونيا ومورنيا. وبالإضافة إلى باليرمو، تقيم في بعض المدن الصقلية جاليات إسلامية صغيرة إنما تستحق الذكر.

وقد لفت الإسلام الأنظار حتى قبل تحوله إلى قضية وطنية، إنما جاء ذلك لأسباب تتعلق بمسائل محلية فقط. فمنذ الثمانينيات، قام في كاتانيا في صقلية مسجد تؤمه على وجه الخصوص الجالية المغربية. وسرعان ما جرى افتتاح مسجد جديد بُني خصيصاً لهذا الغرض في ميلانو. لكن مصير المسجد في روما كان موضع اهتمام أكبر على مر سنوات عدة. وتعود خطة بناء عمارة كبيرة مرموقة في روما إلى أوائل السبعينيات، عندما حظيت هذه الخطة بدعم شاه إيران في حينه. كذلك حظيت الخطة بدعم رسمي من الحكومة الإيطالية عندما وافق عليها الوزير الأول في خلال زيارة رسمية قام بها إلى المملكة العربية السعودية، الأمر الذي أثار حفيظة بعض زعماء الكنيسة الكاثوليكية ممن رأوا ضرورة مطالبة الحكومة السعودية بشيء من المبادلة بالمثل. لكن أعمال البناء تأجلت مدة سبع سنوات، سيّما وأن المجموعات المناهضة استعملت مختلف الوسائل والإمكانات المتاحة لمنع تنفيذ المشروع. وأخيراً، جرى وضع حجر الأساس للمشروع في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٤ بحضور ممثلين عن عدد غير قليل من الحكومات والمنظمات الإسلامية والحكومة الإيطالية والفاتيكان. ومنذ ذلك الحين، لم يتمَّ بناء أي مسجد آخر.

الواقع أن الضجة التي أثارها السياسيون حول جامع روما لفتت انتباه الجمهور ولكنها أدت إلى التعتيم على زيادة عدد المساجد المحلية الصغيرة وأماكن العبادة الأخرى. والواضح أن هذه المسألة ارتبطت، في إيطاليا كما في بلدان أخرى، ارتباطاً وثيقاً بازدياد عدد العائلات المسلمة المقيمة. وفي العام ١٩٨٠، أشارت مصادر موثوقة إلى وجود سبعة أماكن فقط مخصصة للصلاة ولنشاطات الجالية. وفي العقد التالي ارتفع هذا العدد إلى أكثر من عشرين مكاناً، كما تضاعف في أواخر العام ١٩٩٢. وإذا ما أضفنا إلى هذا الرقم عدداً من الأماكن التي عادة ما تستعمل للصلاة، وهي بمعظمها عبارة عن قاعات للجالية، لأمكن إحصاء نحو ٢٠٠ مسجد

في إيطاليا في أواخر العام ١٩٩٠. وجدير بالذكر أن الجالية المغربية هي أكبر الجاليات الإسلامية، وهي أيضاً الجالية التي تضم نسبة من المتدينين الذين يمارسون الشعائر الدينية أكثر من الألبان الأكثر علمانية.

في أواخر العام ١٩٨٠، سلّط النقاش العام الذي دار حول النظام الجديد للهجرة الأضواء على مدى عدم جهوزية السياسات الرسمية والإجراءات البيروقراطية. وفجأة وجدت السلطات المحلية، ومؤسسات الخدمات الاجتماعية، والمدارس، والأنظمة القانونية، وغيرها من المؤسسات المحلية والوطنية الرسمية، أنها عاجزة عن التعامل مع التحديات العملية البسيطة التي كان سبق أن عُولجت في أماكن كثيرة أخرى في أوروبا. وفي الوقت نفسه، وجدت البلاد فجأة أيضاً أن عليها أن تتعامل مع حركة قومية يمينية جديدة من النوع الذي كانت قد اعتادت عليه منذ بعض الوقت بلدان أخرى مثل فرنسا. وما زاد من حدة التوتر ضغوط الشمال باتجاه الاندماج في المجموعة الأوروبية بحسب معاهدة ماستريخت للعام ١٩٩٢، وهي ضغوط صرفت اهتمام إيطاليا عن مصالحها الثقافية والاقتصادية التاريخية الأكثر بداهة في المنطقة المتوسطية.

في ما خلا مسجد روما والمركز الثقافي الإسلامي في إيطاليا، تمكنت جمعيات قليلة من البروز على المستوى الوطني. ويدعي اتحاد الجاليات والجمعيات الإسلامية في إيطاليا (UCOII) أنه يُمثّل معظم المساجد. وقد شهد العام ١٩٩٨ ثم العام ٢٠٠٠ قيام أكثر من مبادرة لإنشاء المجلس الإسلامي في إيطاليا لكي ينشط كمنظمة تمثيلية عامة ومشتركة. وضمّ المجلس آنذاك اتحاد الجاليات والجمعيات الإسلامية في إيطاليا ومسجد روما، غير أن المنظمتين الأساسيتين اللتين تمثلان الإيطاليين الذين اعتنقوا الإسلام، أي الطائفة الدينية الإسلامية (CORIS) وجمعية المسلمين الإيطاليين (AMI)، واللتين تتمتعان بسمعة جيدة لدى الجمهور، رفضتا الانضمام إلى المجلس المذكور.

والواقع أن ضعف المجلس والخلافات العلنية التي نشبت بين المجموعات الإسلامية الرئيسة شكلت عوامل ساهمت في عدم تمكّن المجلس من الحصول على

الاعتراف الرسمي. وبعيداً عن الكنيسة الكاثوليكية التي تربطها بالدولة الإيطالية اتفاقية بابوية، اكتفت إيطاليا على مر العقود بإبرام «تفاهمات» (INTESA) مع عدد من الطوائف الدينية الأصغر حجماً، وخصوصاً المجموعات البروتستنتية واليهود. وفي العام ٢٠٠٠، عُقدت اتفاقات جديدة مع البوذيين وشهود يهوه، غير أن تأليف حكومة جديدة من يمين الوسط، يرأسها سيلفيو برلسكوني، ووجود أكثرية في مجلس النواب مؤلفة من الوسط اليميني، حالا دون إبرام هذه الاتفاقات في مجلس النواب. وأدّت هذه التطورات السياسية عملياً إلى اختفاء الاهتمام الرسمي بالتوصل إلى عقد اتفاق مع الجاليات الإسلامية.

أسبانيا

يتميّز الحضور الإسلامي في أسبانيا بثلاثة عناصر. ويتمثل أحد هذه العناصر بالإرث الثقافي الذي يبدو واضحاً بشكل خاص في كنوز هندسية تعود إلى الحقبة الإسلامية التي انتهت عام ١٤٩٢ مع الاستيلاء على غرناطة، آخر مملكة إسلامية في أسبانيا. وباعتبار أن الإسلام صار مرة جديدة يشكل هيئة في المشهد الاجتماعي في أسبانيا في خلال العقود القليلة الماضية، ظهرت بعض الجماعات الإسلامية التي ادعت أنها وريثة تلك الحقبة. وفي الوقت نفسه، وفي سياق عملية تغيير توجهات البلاد التي تلت عودة الديموقراطية بعد وفاة فرانكو، حظي التراث الإسلامي، وخصوصاً الأندلسي، بمزيد من الاهتمام.

لكن الهجرة العمالية كانت، من الناحية العددية، هي الأهم. وعندما بدأت هذه الهجرة تنمو في خلال الستينيات، كانت بمعظمها هجرة مؤقتة، عابرة وغير مسجلة. والواقع أن عدداً كبيراً من المغاربة وجدوا عملاً مؤقتاً في الصناعة السياحية على الشاطئ المتوسطي بينما كانوا يتطلعون للانتقال إلى فرنسا. أما العنصر الثالث، فيتمثل بهجرة عمالية طويلة الأمد اتجهت نحو المنطقة الصناعية الأهم في البلاد، أي منطقة كاتالونيا. فهذه هي المنطقة التي قصدها في الستينيات والسبعينيات عدد كبير من الرجال القادمين من منطقة الانتداب الأسباني السابق في شمال المغرب باحثين عن عمل.

وعندما قامت فرنسا وغيرها من بلدان أوروبا الشمالية الأبعد بإقفال حدودها أمام الهجرة العمالية عامي ١٩٧٣ و١٩٧٤، وجد العديد من المغاربة أنفسهم وقد التصقوا بأسبانيا، في حين وجد آخرون أنفسهم مجبرين على ترك فرنسا والعودة نحو الجنوب. وسريعاً ما أدّى هذا الواقع إلى زيادة كبيرة في عدد المغاربة في برشلونة، فبلغ في إحدى الفترات في السبعينيات نحو ١٠٠٠٠٠ شخص. وكما حدث في أماكن أخرى، أدّى هذا التطور في أسبانيا أيضاً إلى عملية لَمْ شمل العائلات والاستيطان، وبالتالي إلى الإقامة الدائمة. وفي أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، تدفق المهاجرون في أكبر موجة من أمواج الهجرة رغبة منهم في الدخول إلى أسبانيا قبل أن تنضم إلى نظام الهجرة المتشدد الذي اعتمدته المجموعة الأوروبية. وفي أيار/مايو ١٩٩١، خطت أسبانيا الخطوة الأولى في هذا الاتجاه بفرض المزيد من القيود على منح سمات الدخول، وألحقتها بخطوة أخرى في أوائل العام ١٩٩٣ مع بدء العمل بقوانين «السوق الوحيد» ثم مع انضمام أسبانيا إلى ما سُمي بمعاهدة شنغن حول مراقبة جوازات السفر داخلياً وخارجياً.

لا يزال من الصعب تقدير عدد المقيمين الذين يتحدرون من أصول إسلامية، وذلك نظراً إلى ارتفاع نسبة غير المسجلين منهم. وبحسب تقديرات العام ١٩٨٦، بلغ العدد الإجمالي نحو ١٧٥٠٠٠ مقيم، منهم ١١٠٠٠٠ مغربي، و٢٠٠٠٠ مواطن من جنوب الصحراء الأفريقية، و٣٠٠٠٠ من الشرق الأوسط، و١٥٠٠٠ من جنوب شرق آسيا. وتشير تقديرات العام ١٩٩٠ إلى رقم إجمالي يصل إلى نحو ٢٥٠٠٠٠ مسلم، في وقت لم يتجاوز فيه عدد المهاجرين المغاربة بحسب الإحصاءات الرسمية ١٠٠٠٠ مقيم بشكل رسمي! وفي العام ٢٠٠٠، أشارت التقديرات إلى أن عدد المهاجرين المسلمين بات يتراوح بين ٣٠٠٠٠٠ و٤٠٠٠٠٠ شخص، منهم ٢٥٠٠٠٠ مواطن من أصل مغربي.

وأدّى لَمْ شمل العائلات أيضاً إلى نمو سريع في المؤسسات والمنظمات الإسلامية. فبني المسجد الأولى في مدينة ماربيا وافتتح العام ١٩٨١، ثم تلاه مسجد أبو بكر في مدريد، فالمسجد الثقافي الإسلامي في مدريد الذي أنشئ العام ١٩٩٢ بتمويل سعودي. وفي العام ١٩٩٩، جرى افتتاح مركز ثقافي إسلامي في

فالنسيا. ويتراوح عدد المساجد الصغيرة وأماكن العبادة بين ٣٠٠ و٣٥٠ مسجداً. ويشير المراقبون إلى أن أكثر الجماعات الإسلامية نشاطاً، والمغربية منها بشكل خاص، هي جماعة التبليغ، مع نشاطاتها القادمة من شمال أفريقيا وكذلك من قاعدتها البريطانية.

في العام ١٩٩٢، انضمت أسبانيا إلى عدد صغير من بلدان أوروبا الغربية التي تضمن نوعاً من الاعتراف بالإسلام. وجاء هذا في إطار سياسة ما بعد فرانكو التي اختارت اعتماد نظام الحياد تجاه الأديان. وقد تمَّ التوصل إلى اتفاق بين الحكومة الأسبانية ولجنة أسبانيا الإسلامية التي تضم الاتحادين الرئيسين لجمعيات إسلامية تُمثِّل ٧٠ منظمة وجمعية. وهو في الواقع اتفاق شبيه باتفاقات مماثلة كانت الحكومة الأسبانية قد عقدتها مع أديان أخرى، بما في ذلك الكنيسة الكاثوليكية. ومنذ العام ١٩٩٢، ازداد عدد الجمعيات الإسلامية التي انضمت إلى اللجنة وأخذت بالتالي تتمتع بالامتيازات الممنوحة بفعل الاعتراف، فبلغ أكثر من ١٢٠ جمعية. وهكذا وفّر الاتفاق إمكانية تأمين التربية الدينية الإسلامية في المدارس الرسمية والخاصة معاً، وأمّن حق إنشاء مدارس إسلامية، والاعتراف بالحقوق الدينية للمسلمين في القوات المسلحة، وفي المستشفيات والسجون، وكذلك الاعتراف بعقود الزواج الإسلامي في إطار حدود القانون المدني العام، والإعفاء من بعض الضرائب، والحق بالحصول على عطلة في الأعياد الدينية، بما في ذلك التغيب عن العمل ساعة قبل مغيب الشمس خلال شهر رمضان. كما تمَّ أيضاً تأمين الحصول على الطعام الحلال، بما في ذلك ذبح الحيوانات على الطريقة الإسلامية. هذا وشجّع الاتفاق السلطات المحلية على تأمين مدافن إسلامية، إلاّ أن إنشاء المدافن جرى ببطء.

أضف إلى ما تقدم أن وزارة التربية تعترف رسمياً بمدرستين إسلاميتين تقدمان المنهج الدراسي الأسباني. وجدير بالذكر أن إحدى هاتين المدرستين تخدم أساساً المجتمع الدبلوماسي في مدريد، والثانية ترتبط بالمركز الثقافي الإسلامي في مدريد. وعلى أثر اعتراف العام ١٩٩٢، عقدت اللجنة الإسلامية اتفاقاً مع الحكومة يقضي بتوفير التربية الدينية للأطفال المسلمين في مدارس الدولة. لكن الصعوبات المالية وعدم اتفاق أعضاء اللجنة على مضمون البرنامج التربوي أعاقت تطبيق بنود هذا

الاتفاق. وبموجب اتفاق عقد العام ١٩٩٦، كان سيتم مبدئياً تأمين نفقات هذا التعليم بواسطة ضمانات مباشرة من الحكومة إلى اللجنة، علماً بأن تشريعاً لاحقاً نقل المسؤولية المالية إلى وزارة التربية مباشرةً.

البرتغال

حدثت أول موجة كبرى من المهاجرين المسلمين إلى البرتغال في أواسط السبعينيات، وارتبطت آنذاك بعملية التحرر من الاستعمار. وشكَّل هنود قدموا من موزامبيق أكبر مجموعة من المهاجرين، بل إنهم على الأرجح يشكِّلون نحو ثلثي عدد المسلمين اليوم، فضلاً عن ٢٠ في المئة من المسلمين الأفارقة السود الذين جاؤوا من غينيا ـ بيساو. وفي العام ١٩٩٠، بلغ عدد المسلمين في البرتغال نحو ١٥٠٠٠ مسلم. هذا وقد وصلت أعداد صغيرة من المهاجرين في أوقات مختلفة من بلدان أخرى في أفريقيا، أو من المهاجرين الذين كانوا يقيمون بشكل «غير شرعي» في مناطق أخرى من أوروبا ويسعون إلى الإفادة من فرص كانت توفرها الحكومة بين الحين والآخر للحصول على إقامة شرعية في التسعينيات. وفي العام ٢٠٠٠، قُدِّر العدد الإجمالي للمسلمين بين ٣٠٠٠٠ و٣٨٠٠٠ شخص منهم نحو ٨٠٠٠ مسلم من الإسماعيليين. وباعتبار أن المستعمرات البرتغالية في أفريقيا كانت تعتبر قانونياً جزءاً من البرتغال، كان العديد من هؤلاء يحملون الجنسية البرتغالية، ومن لم يكن يحملها منهم كان قادراً على الحصول عليها بسهولة.

يعيش أكثر من نصف عدد المسلمين في ضواحي لشبونة، وتحديداً في أحياء يقيم فيها المهاجرون، وخصوصاً الهندوس الذين قدِموا من مستعمرات آسيوية، وكذلك المهاجرين من أصل أفريقي. هذا ويقطن الإسماعيليون بمعظمهم في لشبونة، فيما يقطن بعضهم أيضاً في بورتو. ووحدهم الأفارقة السود، من بين كافة الجاليات الإسلامية، يعانون من الفقر ومن البطالة. وقد جرى في التسعينيات إنشاء نحو ٢٠ مكاناً للعبادة، أربعة منها تشكل مساجد كاملة مع مآذنها. ونشير في هذا الإطار إلى أن أول هذه المساجد افتُتح في منطقة لارانخيرو في لشبونة العام ١٩٨٢، ثم افتتح المسجد الثاني في العام التالي في حي أوديفيلاس في لشبونة أيضاً. أما

مسجد لشبونة الكبير، فافتتح عام ١٩٨٥. وفي العام ١٩٩١، جرى افتتاح المسجد الرابع في مدينة كويمبرا.

ما من اعتراف رسمي بالإسلام في البرتغال، غير أنه يُطلب من الجمعيات الإسلامية أن تتسجل رسمياً بموجب قانون الجمعيات. وقد حرص المسؤولون في الحكومة على إقامة علاقات طيبة مع معظم الجمعيات الإسلامية، فكانت الحكومة ممثلة في افتتاح كلٍ من المساجد الأربعة. وفي العام ١٩٩٦، دعت الحكومة إلى إجراء مشاورات واسعة بهدف إعادة النظر بالقانون المتعلق بالحرية الدينية الذي يعود إلى فترة حكم الدكتاتور سالازار. وجاءت معظم الردود على هذه الدعوة من المجموعات البروتستنتية المختلفة، غير أن الجمعيات الإسلامية شاركت في النقاشات بفعالية مركزة على المسائل الخاصة التي تعنيها. وقد لحظ النقاش إثارة اهتمام المجموعات الإسلامية واليهودية معاً بغية تشكيل تحالف بين الأديان غير المسيحية. إنما اتضح في الوقت نفسه أن الجمهور يعرف القليل القليل عن الإسلام ماضياً وحاضراً، وأنه ليس ما يوازي الاهتمام الذي يحظى به التراث الإسلامي الملحوظ عبر الحدود في أسبانيا الأندلسية.

الفصل الثامن

العائلة والقانون والثقافة

اعتبارات اجتماعية واقتصادية

شكّلت عملية الهجرة العامل الرئيس في تحديد قاعدة ظروف العمل والعيش لمعظم المسلمين، وبالتأكيد لجيل المهاجرين نفسه. فقد جاء المهاجرون الأوائل وفي جعبتهم القليل من المعرفة باللغات الأوروبية، بهدف إيجاد وظائف عمل في الصناعة تتطلب أقل قدر من المهارة. فكانت مستوياتهم التربوية ضعيفة، وقليلاً ما كان يُعترف لبعضهم بما حصلوا عليه من تعليم. أما ظروف الإيواء، فكانت فقيرة. وقد أدى التمييز العنصري إلى إبقاء هذه الأوضاع على ما هي عليه، بل إنها استمرت لتطال أيضاً الجيل الجديد من أبناء المهاجرين.

لسنا هنا بصدد تقديم دراسة عامة عن الأوضاع والظروف الاجتماعية والاقتصادية للمهاجرين غير الأوروبيين وللجاليات المؤلفة من أقليات عرقية في أوروبا. فقد كانت هذه الأوضاع والظروف موضع دراسات كثيرة. ولا شك في أن هذه الدراسات والأدبيات تناولت بمعظمها المسلمين باعتبارهم يشكِّلون أغلبية هذه الجاليات في كبرى البلدان الأوروبية، ما يجعل من الصعب الحكم على مدى تأثر الظروف الاجتماعية والاقتصادية لهذه الجاليات بواقع انتمائها إلى الهوية الإسلامية. وفي حين أن لا مجال للشك بتأثير هذه الظروف على رد فعل المسلمين وعلى تكيفهم، يبدو من غير المعقول في مثل هذه الظروف أن تُنسب إلى الإسلام كدين، أي ادعاءات أو مزاعم تعزو القصور الاقتصادي والاجتماعي إلى المسلمين في أوروبا.

ومهما يكن، فإن ظروف الهجرة لم تجلب إلى بريطانيا المسلمين فقط، بل جلبت أيضاً الهندوس والسيخ من مناطق متشابهة عموماً، وخصوصاً من بعض المناطق الواقعة في شمالي شبة القارة الهندية. وبذلك فإننا نجد أنفسنا هنا أمام وضع يمكن معه على الأقل إجراء مقارنة، وبالتالي العودة من جديد إلى الظروف التي سبق أن أشرنا إليها.

أظهرت دراسات عدة مدى اتساع نطاق هذه الظروف، ومنها على وجه الخصوص أربع دراسات كبرى حول عدم التساوي العرقي أُجريت في الأعوام ١٩٦٦، ١٩٧٤، ١٩٨٢ و١٩٩٤. لكن الملاحظ وجود فروقات مهمة في هذه المناطق، كما تظهر الدراسة الثالثة حول التمكن من اللغة الإنكليزية. ففي العام ١٩٨٢، كانت نسبة كبيرة تصل إلى نحو ٧٥ في المئة من البنغلادشيات، ونسبة أقل من الباكستانيات لا يعرفن من اللغة الإنكليزية إلاّ الشيء اليسير أو يجهلن هذه اللغة تماماً، فيما ينطبق الأمر نفسه على نحو نصف عدد الرجال البنغلادشيين وأقل من ربع عدد الرجال الباكستانيين. وتعود أسباب هذه الفروقات في جانب منها إلى تأخر قدوم البنغلادشيين، كما تعود في جانب آخر إلى مدى اتساع الحيز المتاح للمرأة في إدارة شؤونها داخل الجالية. وفي المقابل، فإن نسبة الذين يجيدون اللغة الإنكليزية بطلاقة كانت أكبر بكثير في أوساط الجاليات القادمة من الهند ومن شرق أفريقيا، إذ لا تزيد نسبة النساء القادمات من شرق آسيا وأفريقيا غير المتمكنات من اللغة الإنكليزية عن ٢٥ في المئة. ويبدو أن عدم التمكن من اللغة الإنكليزية لم يؤثر كثيراً على قدرة الناس على إيجاد عمل، علماً بأن أقل من ١٠ في المئة من الآسيويين واجهوا صعوبات في إيجاد وظائف عمل بسبب مشاكل تتعلق باللغة. وأظهرت دراسة العام ١٩٩٦ أن الأغلبية الساحقة من هؤلاء السكان باتوا يجيدون اللغة الإنكليزية بطلاقة، وخصوصاً أولئك الذين نشأوا في المملكة المتحدة أو الذين عاشوا هناك مدة تزيد عن ٢٥ عاماً. ويتمثل الاستثناء البارز الوحيد في واقع أن عدد النساء الباكستانيات والبنغلادشيات كان باستمرار أقل من المعدل.

وكان نحو ثلاثة أرباع الآسيويين و٩٠ في المئة من الآسيويات يفتقرون إلى الكفاءات المهنية عند قدومهم إلى بريطانيا. وقد أقدم الرجال على العمل في

الصناعة، وخصوصاً في صناعة النسيج والمعادن حيث قاموا بأعمال لا تتطلب مهارة مهنية أو تتطلب القليل منها. وقد عملوا هناك في مناوبات، وغالباً تحت إشراف مدربين ينتمون إلى الأصول العرقية نفسها ويجيدون من اللغة الإنكليزية ما يكفي لكي يقوموا بدور الوسطاء بين العمال والإدارة. وجرى في أوائل الثمانينيات بعض التنوع إذ تحول العديد من الأشخاص من العمل في المصانع إلى العمل في صناعة الخدمات. لكن أكثر من ثلثي الباكستانيين ظلوا يعملون في المصانع عام ١٩٨٢، وانخفض هذا العدد في العام ١٩٩٤ إلى نحو الثلث. ويظهر مؤشر آخر على هذا التنوع في ازدياد عدد المستقلين في عملهم، وخصوصاً العاملين في البيع بالتجزئة والتموين الذين ارتفع عددهم عام ١٩٩٤ ليصل إلى نحو ثلثي الرجال البنغلادشيين. والملفت هنا أن معدل التوظيف الذاتي في أوساط البنغلادشيين والأفارقة الآسيويين يفوق ما هو عليه في صفوف الباكستانيين. ويعود ذلك على الأرجح، خصوصاً بالنسبة إلى المجموعتين المذكورتين سابقاً، إلى أنهم وصلوا في السبعينيات والثمانينيات، أي في فترات ازدادت في خلالها نسبة البطالة. أما بالنسبة إلى المجموعة الأخيرة، فيعود السبب إلى ارتفاع نسبة المهنيين والتجار.

لا بد من الإشارة إلى أن تجربة البطالة هذه ضربت الأقليات العرقية بقوة، وخصوصاً الباكستانيين والبنغلادشيين. وتشير إحدى الدراسات إلى أن خمس عدد الرجال كانوا عاطلين عن العمل في أوائل الثمانينيات، فيما تذهب دراسة أخرى إلى القول إن عدد العاطلين عن العمل وصل إلى نحو الثلث. وبلغت معدلات البطالة لدى الباكستانيين والبنغلادشيين نحو ضعفي المعدل الوطني، مع نسبة أكبر لدى النساء. وقد أدت البطالة مع انخفاض الأجور إلى جعل معدلات المداخيل لدى المسلمين أقل بكثير من المعدل الوطني. وتأكد هذا لاحقاً من خلال تردد المسلمات في الدخول إلى سوق العمل. ففي حين كانت نسبة المسلمات العاملات، ومعظمهم تتراوح أعمارهن بين ٢٠ و٣٤ عاماً، توازي ١٨ في المئة عام ١٩٨٢، لم ترتفع هذه النسبة إلاّ بشكل هامشي بعد مرور ١٢ سنة.

ولم يتمّ التعويض عن هذا الانخفاض النسبي في الدخل العائلي إلاّ جزئياً بفعل زيادة عدد أفراد العائلات الآسيوية عن المعدل العام، سيّما وأن معظم أفراد العائلات

الآسيوية هم من الأطفال. فالمعدل الوسطي للأطفال في العائلة الآسيوية يصل إلى طفلين. وكثيراً ما تتضمن هذه العائلة ثلاثة بالغين وليس اثنين فقط كما هو المعدل العام؛ ويساهم البالغ الإضافي بزيادة مدخول العائلة.

تميز الطور الأول من الهجرة بلجوء المهاجرين الرجال إلى السكن معاً في منازل يملكها مهاجرون قدامى غالباً ما كانوا من القُرى أو المناطق ذاتها. ومع قدوم الزوجات والأطفال، بات من الضروري إيجاد مساكن عائلية خاصة. وفي تلك الفترة كانت المجالس المحلية تملك معظم المنازل المخصصة للإيجار، غير أن نظام لوائح الانتظار شكلت عائقاً أمام المهاجرين الجدد. وكانت عائلات المهاجرين القادمين من شبه القارة الهندية تفضل أن تملك أماكن سكنها. وقد تحقق لها ذلك عندما جرى توظيف مصادر الدخل المتعددة لديها لهذا الغرض. وفي كل حال، فقد كان هذا التعاون ضرورياً نظراً لتردد المسلمين في الحصول على قروض حسب الترتيبات التقليدية المعمول بها في سوق الرهنيات العقارية في بريطانيا، ونظراً أيضاً لأن الدائنين كانوا يميلون إلى حصر تسليف الأقليات العرقية ببعض الضواحي المحيطة بالمدن. وكانت النتيجة أن أكثر من ٧٥ في المئة من العائلات الباكستانية كانت في أوائل الثمانينيات تعيش في مساكن تملكها. أما البنغلادشيين، ونظراً لوصولهم إلى بريطانيا في مرحلة لاحقة، أي بعد أن صارت سياسة تأجير أماكن السكن التابعة للمجالس المحلية أكثر ليونة، فقد فضلوا الاستئجار على الشراء. وبالفعل كان عدد مالكي أماكن سكنهم في أوائل الثمانينيات أقل من الثلث، ثم وصلت هذه النسبة في أواسط التسعينيات إلى حوالى النصف.

وفي أواخر الثمانينيات والتسعينيات، أدّت سياسة الحكومة الهادفة إلى بيع معظم أماكن السكن العامة إلى القطاع الخاص، وما رافقها من سياسات للسلطات المحلية تهدف إلى تجديد الهندسة المدنية، إلى ارتفاع ملفت في معدلات الملكية الخاصة، وخصوصاً لدى البنغلادشيين. وفي الوقت نفسه، تحسنت نوعية المساكن بشكل كبير إلى حد أن نسبة المساكن التي كان يقطنها ما بين العام ١٩٨٢ والعام ١٩٩٤ بنغلادشيون وباكستانيون من دون أن تتوافر فيها التدفئة المركزية انخفضت من الثلثين إلى أقل من الثلث.

من المؤكد أن لهجة التمييز العنصري موجودة في كل مكان. وقد شعر الأفارقة القادمون من جزر الكاريبي مبكراً بالتمييز العنصري وبالنبذ الذي تتعرض له الأقليات العرقية في بريطانيا، الأمر الذي جعلهم أكثر ارتياباً من الآسيويين في مدى إخلاص واستقامة المؤسسات البريطانية، بل إن هذا الارتياب امتد إلى ما تتوقعه الأقليات العرقية من أرباب العمل ومن رجال الشرطة في تعاملهم مع الأقليات، وذلك بحسب دراسة وضعت العام ١٩٨٢. في المقابل، إذا كان الجيل القديم من الآسيويين ما زال يؤمن باستقامة المؤسسات البريطانية، فإن الجيل الجديد أقل توهماً. وقد ساهمت زيادة الاعتداءات العنصرية، وخصوصاً التي وقعت ضد البنغلادشيين في شرق لندن في الثمانينيات، بالإضافة إلى «أزمات» التسعينيات، بزوال هذه الأوهام، وتحديداً ما يتعلق منها بتصرفات الشرطة. وامتدت مشاعر الخيبة هذه إلى القرن الحادي والعشرين.

كذلك أقر مراقبو الجاليات الإسلامية في أماكن أخرى في أوروبا هم أيضاً بوجود مثل هذه الأمور أو معظمها، مع اختلاف مظاهرها من مكان إلى آخر. ومن الواضح أيضاً أن العوامل المضرة والمسيئة النابعة من الجاليات الإسلامية نفسها تعود إلى الأصول الريفية لجيل المهاجرين وليس إلى الإسلام. ومن المؤكد أن آخر الدلائل في بريطانيا تظهر بوضوح أن نسبة الأطفال المتحدرين من أصول باكستانية والناجحين في دروسهم تزداد أكثر فأكثر، حتى أنها باتت قريبة من المعدل الوطني العام، في حين أن هذه النسبة كانت متدنية قبل عقد من الزمن، وكان الأمر يشغل المربين ويقلقهم. لكن تدني نسبة النجاح لم يكن يقتصر آنذاك على أبناء الجاليات الإسلامية فحسب.

تقف وراء هذا التحسن قوة الوئام العائلي المتوافر عموماً في التقاليد الإسلامية، فضلاً عن متانة العلاقات العائلية في شبه القارة الهندية. ولعل هذا المستوى من الترابط العائلي هو الأكثر تأثيراً لدى الجاليات الإسلامية في أوروبا الغربية بفعل عملية الهجرة والاستيطان. فلهذه العملية مضامين قانونية بسبب المعايير القانونية والظروف القائمة في الوطن الأم وفي بلد الهجرة معاً. كما أن لهذه العملية أيضاً مضامين تظهر على الجيل الجديد من أبناء المهاجرين سواء الذين وُلِدوا في بلاد

المهجر أو الذين نشأوا هناك، وذلك مع اقترابهم من سن النضج وتأسيسهم لعائلات الجيل المقبل.

العائلة

تشكِّل التصرفات النابعة من طبيعة العائلة ومن العلاقات الداخلية بين أعضاء العائلة مسألة مركزية في عملية إثبات الهوية الشخصية والثقافية. فالهجرة تغيّر بنية العائلة وعلاقاتها معاً، الأمر الذي يشكِّل تحدياً لمفاهيم العائلة ولأيديولوجياتها التقليدية. وبالنسبة إلى المعايير الأوروبية والإسلامية، يمثل القانون ميداناً تختبر فيه الحلول. ولا يقتصر السبب على الاختلافات والتمايزات القائمة بين تواريخ المعايير الأوروبية والإسلامية والمحافظة عليها في أنظمة قانونية محددة، بل يعزى أيضاً إلى أن العلاقات المتنوعة بين المعيار الثقافي والقانون العائلي تعكس تعقيدات التحول الذي عرفته العائلة المسلمة على امتداد القرنين الماضيين.

يمكننا على الأرجح التثبت من مجالات التحليل الأربعة التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار لدى النظر إلى بنى العائلة المسلمة وتفاعلاتها في هذا السياق. وفي حين يتمثل مجال التحليل الأول بواقع الهجرة ولَمّ شمل العائلة الجزئي، يشكل الدور الذي يلعبه المحيط الطبيعي المجال الثاني. أما المجال الثالث، فيشمل التنويعات الثقافية بين مناطق المنشأ، فيما يختص مجال التحليل الرابع بالأنماط ووجهات النظر المتبادلة التي يمكن أن تحدد بقوة طبيعة اللقاء الشخصي أو الجماعي الأول بين المسلم والأوروبي.

في سياق نمو الجاليات الإسلامية الذي سبق وأشرنا إليه، طاول التأثير بشكل خاص بنى العائلة المسلمة. ولا تقتصر المسألة على حقيقة أنه جرى لَمّ شمل العائلات، وإن بأشكال متغيرة، في السنوات التي تلت العام ١٩٦٢ في بريطانيا وفي العام ١٩٧٣-١٩٧٤ في معظم أوروبا. فقد أدى هذا الواقع لاحقاً إلى نتائج عدّة، وذلك بطُرق كثيرة متنوعة. وبات على الرجال الذين جاءوا في البداية وحدهم أن يتحملوا مسؤولياتهم تجاه زوجاتهم وأولادهم. وقد ترتب على ذلك القيام بمهمات عملية تتعلق بالصحة والسكن والدراسة. وهكذا صارت العائلة بكاملها معنية أكثر

فأكثر بالشؤون الرسمية العامة، ما أدى إلى وضع العائلات المسلمة في مواجهة ظروف كثيراً ما كانت صعبة، وغالباً ما كانت محرجة وأحياناً متعبة. فقد كان على النساء الحوامل إجراء الفحوصات الطبية والاهتمام بالعناية الصحية اللازمة قبل الولادة. وكان لزاماً عليهن أن يضعن في المستشفيات بعيداً عن محيطهن ومن دون مساعدة الأهل وحضورهم المعتاد. وفي بعض الأحيان، يكون أحد الأبناء الصغار المترجم الوحيد المتوافر. هذا وكانت الإجراءات البيروقراطية المتعلقة بالدخول إلى البلاد والسكن فيها، والشؤون الصحية، وإدارات الإسكان، وتدبير تعليم الأطفال، من العوامل المحيطة التي تسبب الإرباك والخوف أحياناً.

وجدير بالذكر أن بعض هذه التجارب لا يقتصر فقط على مسألة الانتقال من الوطن الأم إلى أوروبا، إنما يتعلق أيضاً بتجارب الانتقال من القرية إلى المدينة. فالانتقال من بنجاب إلى كراتشي مغامرة لا تقل صعوبة في تجربتها عن الانتقال إلى برمنغهام. لكن لا بدَّ من أن نشير هنا إلى بعض العناصر الأوروبية البحتة في هذه العملية، بالإضافة إلى صعوبات الابتعاد عن الوطن الأم والاحتفاظ بالعلاقات العائلية عبر المسافات الشاسعة. فهذه الصعوبات الأوروبية تنبع بشكل خاص من اختلافات اللغة والثقافة، خصوصاً وأن المرجع الرسمي لا يفهم المهاجرين. وقد مرّ وقت طويل قبل أن يتم اتخاذ الخطوات المناسبة في اتجاه تأمين مترجمين أكفاء من لغات الأوردو والتركية والعربية وغيرها. وما زاد من حدة هذه الحواجز اللغوية أن البلدان الأوروبية تكتفي في ثقافاتها بلغة واحدة وتفترض بالآخرين «أن يتعلموا لغتها». ويبدو أن حواجز اللغة أكدت سوء الفهم الثقافي الذي يتجلى بقوة، حتى عندما تتوافر إمكانات الاتصال المباشر.

من الواضح أن هذه المعضلة كانت تواجه النساء بشكل خاص. فالنساء اللواتي التحقن بأزواجهن كنّ في معظمهن أميات ويفتقرن إلى التجربة الحياتية في مجتمع المدينة، وكثيراً ما كان الرجال يتركونهن وحدهن في المجتمع الأوروبي. في المقابل، لم يفهم الموظفون الأوروبيون والمسؤولون في القطاع الصحي العلاقات التقليدية القائمة بين الرجل والمرأة أو الدور الأبوي في أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي التي قدم منها المهاجرون. فالممرضات والمدرسون والعاملون في القطاع

الاجتماعي يتوقعون عموماً من المرأة أن تتحدث عن نفسها من دون العودة باستمرار إلى الأقارب الرجال لاستشارتهم أو التحدث باسمها. أضف إلى ذلك النقص أو الخلل في تقدير بنية السلطة داخل العائلات لجهة العلاقة بين الأهل والأبناء، وهي مسألة تثير الإحباط لدى المربين المحترفين بشكل خاص.

وقد سمحت هذه التجارب في الستينيات والسبعينيات بتشجيع إجراء تحليل «عنهم وعنّا» من خلال النقاشات السياسية والفكرية لدى الأوروبيين، سيّما وأنها لعبت الدور نفسه في أوساط الجاليات الإسلامية التي باتت تميل أكثر فأكثر إلى الرجوع عن العنصر الإسلامي في إرثها. وأدى هذا الميل إلى بلورة اتجاه لاحظه العديد من المراقبين. ففي دراسة حول مسلمين بنغاليين في بردافورد، لاحظ ستيفان بارثون أن الهوية الدينية للفرد تميل إلى البقاء مرتبطة بالعائلة، أي أن مكان العائلة يمهد بمعنى آخر لبؤرة الانتماء الديني. وعندما تنتقل العائلة من مكان آخر، تحمل معها اهتماماتها وحياة أفرادها الدينية. وهذا يعني عملياً أنه عندما تبقى العائلة في الوطن الأم، يمكن للمهاجر الفرد، وعادة ما يكون رجلاً، أن يميّز بوضوح بين الفضاء العلماني في المجتمع الذي يعمل ويعيش فيه في أوروبا، وبين حياة الإيمان والتقوى السائدة في الوطن الأم. وعندما تأتي العائلة للانضمام إليه، يزداد هذا التمييز صعوبة. فإسلامه لم يعد شيئاً «هناك» أو مسألة خصوصية بحتة. فقد بات الآن عاملاً فعّالاً في حياته العائلية والعملية اليومية. وبالتالي، ليست مصادفة أن تؤدي عملية لَمْ الشمل العائلي إلى إحداث أول زيادة كبرى في عدد المساجد. سنتطرق إلى هذه المسألة في الفصل المقبل، علماً بأن مضامين من نوع آخر أثّرت بصورة مباشرة أكثر على خصائص العائلات المسلمة في أوروبا. فقد طرحت هنا أسئلة حول أمور من خارج العلاقة بين العائلات الكبيرة والصغيرة، وكذلك حول أدوار الرجال والنساء وطموحات الأجيال المتعددة.

يلعب المحيط الطبيعي الذي يقيم فيه المسلمون دوراً بالغ التأثير في الطريقة التي تتطور فيها العائلة وبنيتها. ولعل أكثر العوامل وضوحاً ضغوط المناخ والهندسة التقليدية لأماكن السكن في المناطق المدنية حيث يقيم المسلمون. فالمناخ في شمال أوروبا يحصر النشاطات المنزلية للعائلة في المساكن المخصصة لاستقبال العائلات

الصغيرة؛ وحتى وإن كان المناخ أكثر ملائمة، فإن الهندسة المعمارية العمودية للعمارات التي تضم الشقق السكنية في مدن أوروبية كثيرة، وكذلك سلسلة نسق المنازل وشرفاتها على الطريقة البريطانية، من شأنها أن تجعل المخالطة الاجتماعية أكثر صعوبة. وبالتالي، فإن المحيط الطبيعي والمناخ في أوروبا يمنعان السكان من تشكيل حياة عائلية عملية على مستوى العائلة الكبيرة، وهي حياة كانت معهودة حتى عندما كانت خلية العائلة الصغيرة هي القاعدة، كما بدا الأمر مثلاً، في معظم الأحيان، في تركيا.

ومع مرور الوقت، انتشرت سمة أخرى للمحيط الطبيعي وتبلورت عبر التجمع التدريجي للمهاجرين المسلمين في أحياء مدينة معينة. وبينما كان تدفق المهاجرين يتواصل بشكل طبيعي، فإن الإصرار على التجمع السكني قد أثار اهتمام السياسيين والباحثين معاً. وفي أواخر الستينيات، اقترح عدد من الباحثين بأن يفرض المجتمع الذي يستقبل المهاجرين قيوداً تمنعهم من السكن في مناطق وأحياء معينة. ولا شك في أن مكاتب تأجير وبيع العقارات. وكذلك السلطات الرسمية المعنية بالإسكان، قد مارست على نطاق واسع سياسة تقضي بإبعاد المهاجرين عن بعض المناطق المختارة. في المقابل، ركز باحثون آخرون على عامل مهم في تقديرهم هو رغبة المهاجرين أنفسهم في السكن جنباً إلى جنب. ويميل مهندسو المدن اليوم إلى التأكيد على أن نماذج الهجرة والهويات العرقية لعبت دوراً مؤثراً في نمو التجمعات السكنية بطرق سمحت بالتوفيق بين خيارات المهاجرين وبين القيود السكنية التي فرضتها السلطات الرسمية. وبحسب بعض المحللين الذين بحثوا مؤخراً في صدامات وقعت في شوارع مدن إنكليزية غربية في أواخر ربيع العام ٢٠٠١، فإن السياسات المحلية التي تقضي بتشجيع الخصوصيات الثقافية والدينية تحت شعار «التعددية الثقافية» قد أدّت إلى تقوية مثل هذا التمييز السكني.

لا شكّ في أن السياسات الإسكانية الرسمية لعبت دوراً مؤثراً. فصعوبات الوصول إلى لوائح الانتظار التي تضعها مجالس الإسكان المحلية في بريطانيا شكّلت عاملاً رئيساً في حمل المهاجرين القادمين من جنوب آسيا، بما فيهم المسلمين، على اللجوء إلى الشقق والمنازل الخاصة. كما أن السياسات السويدية العامة المعنية

بالإسكان في ضواحي استوكهلم وغوتنبرغ أثّرت بشكل كبير على إقامة جاليات الأقليات العرقية، كما حصل في فرنسا بفعل سياسة الإسكان الرسمية. وتشير دراسة حول نماذج سكنية في هولندا إلى أن سياسات الإسكان العامة تؤدّي إلى شلّ حركة السكان اجتماعياً وجغرافياً إذا ما كانت مُقيدة. وهكذا فإن سياسة أوترخت لم تؤدِ إلى وقف الهجرة، وإنما حملت المهاجرين على اللجوء إلى المنازل الفقيرة التي بات يصعب التخلي عنها. وفي المقابل، فإن سياسة أكثر ليبرالية في أمستردام قائمة على مبدأ «إجلب عائلتك، عندئذ سنؤمن لك منزلاً»، سمحت بتوفير حرية أكبر في التحرك، وإن كانت قد أعطت أيضاً مجالاً أوسع للخلفيات الثقافية لكي تلعب دوراً أكثر فعالية. وبناءً عليه، فإن السوريناميين كانوا أكثر ميلاً للتحرك بشكل أسرع من الأتراك، في حين أن المغاربة كانوا أقل تحركاً.

لا يمكن تجاهل عنصر الخصوصيات الثقافية التي تجلبها معها مجموعات أو عائلات معينة. وقد شكّل هذا الأمر في بعض الأحيان مسألة حساسة. فمن جهة، كثيراً ما أكّد محللون سياسيون واجتماعيون أوروبيون على التجربة المشتركة للمهاجرين وعلى التمييز في دراسات اجتماعية تضع في بريطانيا مختلف الأقليات العرقية تحت مظلة كلمة «أسود». ومن جهة ثانية، شدّد عدد كبير من المسلمين على وحدة الأمة وتحدثوا عن الإسلام كثقافة، متجاهلين الاختلافات الأساسية، بل حتى المتناقضات القائمة أحياناً في تراث المجموعات الثقافية والعرقيات الإسلامية المختلفة وفي طريقة حياتها وسلوكياتها.

سبق أن أشرنا بإيجاز إلى ميل مختلف المجموعات إلى التجمع في مدن مختلفة وفي مناطق مختلفة في المدن. وتشكل التنويعات التي تقف وراء مثل هذه الخيارات السكنية هي أيضاً عاملاً مهماً، خصوصاً لدى الجيل المهاجر، في كيفية تنظيم الحياة العائلية. وقد ركزت الإحصاءات الرسمية ودراسات اجتماعية كثيرة، على الأصول الوطنية كعوامل للتنوع، كما ركزت أحياناً على الخلفية التربوية أو الاجتماعية. لكن بعض التنويعات المناطقية المتعددة في البلدان نفسها قد تكون راسخة.

يمكن للمرء أن يشير إلى الاختلافات بين الكشميريين والبنجابيين والباتانيين في الباكستان، أو بين القبائل والعرب في الجزائر. ففي ثمانينيات القرن الماضي، بدا

جلياً أن للفروقات بين المواطنين الأكراد والأتراك في تركيا مضامين تتجاوز الشأن الاجتماعي بحد ذاته، وهي مضامين ازدادت تعقيداً في مرحلة لاحقة بفعل التوترات المتداخلة بين السنة والعلويين. يُضاف إلى ذلك أن الفروقات بين أهل المدن المتعلمين وبين الأغلبية من ذوي الأصول الريفية كانت قائمة وملحة بشكل أو بآخر، خصوصاً في صفوف الأتراك، وذلك بفعل التوترات التاريخية بين العلمانيين الكماليين وبين المسلمين التقليديين.

أما العنصر الرابع الذي يجب ألا يغيب عن البال، فهو المشاعر الأولى المتبادلة بين المهاجرين والمضيفين، سيّما وأن الإحساس الأوروبي بالتفوق على الشعوب الأفريقية والآسيوية ازداد رسوخاً بفعل التجربة الحديثة للإمبراطورية، وبات يمتزج أحياناً بالاستياء من ضياعها. هذا بالإضافة إلى مفاهيم عن الإسلام يمكن أن تعود إلى القرون الوسطى. أما نظرات المهاجرين أنفسهم لأوروبا، فبدت أكثر تعقيداً، سيّما وأنها تعتمد إلى حد بعيد على الأمكنة التي جاء منها المهاجرون وعلى ظروف هجرتهم. وجدير بالذكر أن الكثيرين منهم لم يتوقعوا استقبالاً حسناً ولا مساعدة في الإقامة، علماً بأن هذا لم يكن الهدف الأساسي المنشود. لكن في بعض التجارب، اختلطت المعاملة الحسنة بالسيئة على أيدي الموظفين والمسؤولين الرسميين. فعلى سبيل المثال، بادر بعض أرباب العمل في ألمانيا على وجه السرعة إلى توفير أماكن العبادة والصلاة لعمالهم الأتراك الجدد، في حين أن غيرهم لجأ بصعوبة إلى تأمين السكن للعمال. وكانت مجموعات اللاجئين الذين قدموا في خلال السنوات الأخيرة تتوقع الكثير، إلاّ أنها سرعان ما أصيبت بالخيبة. وينطبق هذا بشكل خاص على أولئك الجزائريين «الحركيين» الذين حاربوا مع الفرنسيين في حرب التحرير.

العائلات المسلمة والقانون

قبل الانتقال إلى إجراء مناقشة أكثر خصوصية حول مسألة العائلة والقانون في الحالة الأوروبية، لا بدَّ من أن نتوقف عند السياق العام سواء في بلدان المنشأ أو في البلدان الأوروبية المستقبلة للمهاجرين.

جلب المسلمون معهم إلى أوروبا مجموعة مفاهيم حول معايير الحياة العائلية

يمكن إدراجها في أربعة أبواب أولها الشريعة مع ما تتضمنه من قواعد ومبادئ شاملة تتناول الشرع المتعلق بالعائلة وبقوانين الأحوال الشخصية، وهي قواعد ومبادئ مستمدة من الآيات القرآنية. ولا بدَّ من أن نتذكر هنا أن للقرآن في هذه المجالات أشمل وأوسع مجموعة مفصلة من القواعد. والواقع أن الشريعة التي نمت وتطورت عبر قرون من الدراسات والأبحاث والممارسات الشرعية، عملت تقليدياً بموجب أربعة مذاهب في كل من التقاليد السنية والشيعية. وتركت مختلف المدارس حيزاً للتكيف مع العادات المحلية، خصوصاً في اعترافها بالعرف في التقليد المالكي في شمال أفريقيا وكذلك العادات في المدرسة الشافعية في جنوب شرق آسيا. كما كانت الشريعة قابلة للتأقلم مع العادات المحلية عبر ممارسات القضاة المسلمين الذين غالباً ما كانوا يفضلون أن يأخذوا بعين الاعتبار، على المستوى المحلي، العلاقات الاجتماعية والسياسية المحلية، في تطبيقهم للقوانين والأعراف الشرعية. إنما بدا واضحاً أن التأثير التام لقانون الشريعة يميل إلى الظهور في المناطق الحضرية.

في الريف، كانت الشريعة دائماً أكثر انفتاحاً في الشكل على التكيف مع العادات المحلية (الفئة الثانية) لدرجة أنه غالباً ما كانت العادات القروية أو القبلية تتقدم في الممارسة على أسس ومبادئ الشريعة. وهذا يعني أن العادات العائلية كانت في مناطق معيّنة تتفق مع الشريعة حيناً وتختلف معها أحياناً. وظهر هذا بشكل خاص في تقاليد الزواج وفي الحفلات والواجبات المتعلقة بالزواج. ففي مناطق كثيرة من العالم الإسلامي، سادت القوانين المستمدة من العادات والتقاليد والتي كثيراً ما تتناقض بشكل مباشر مع الشريعة، خصوصاً ما يتعلق منها بحق المرأة في أن ترث. من وجهة نظر إسلامية تقليدية، تشكل بعض المجالات إما تنوعاً للشريعة أو تناقضاً معها. وهذا ما يفسر عادة الزواج المدبّر وأحياناً الزواج بالإكراه، أو اللجوء إلى شكل من أشكال التبني كما يجري في بعض المناطق في الباكستان.

العنصران الأخيران في المعادلة هما مقولات التشريع والإجراءات الإدارية. وعلى الرغم من أن هذه الأخيرة كانت موجودة قبل غزو القوى الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إلا أن حجم تأثيرها يعكس أصولها الأوروبية الحقيقية. تقنياً، وبعبارات إسلامية، لم تُعتمد أي قوانين قبل الفترة الاستعمارية، على الرغم

من أن تدابير كثيرة تتعلق بتطبيق القانون اتُخذت على المستوى العملي، وخصوصاً في الإمبراطورية العثمانية. إنما كان لهذا الأمر تأثيره على جوانب أخرى في الشريعة لا تعني العائلة فحسب، بل تتعلق خصوصاً بالتجارة والضرائب وبقانون تأجير الأراضي. وما إن أخذ النفوذ البريطاني يمتد في شبه القارة الهندية، حتى بدأ تطبيق القوانين يؤثّر أيضاً على الشرع الإسلامي المتعلق بالأحوال الشخصية. وشيئاً فشيئاً، اتسعت دائرة هذا التأثير بعد أن تولت بريطانيا العام ١٨٥٨ الحكم مباشرة. وليس من عادة بريطانيا أن تنسّق القوانين وتضعها في دستور. فالتغييرات التي أُدخلت جاءت على الأرجح عبر المحاكم التي كانت تحت الإشراف البريطاني والتي وضعت سوابق جديدة. وكان العثمانيون أول من سن قوانين مثل قوانين Mecelle التي صدرت العام ١٨٦٩. وفي العام ١٩١٧، وضعوا للمرة الأولى قانوناً أدّى إلى إجراء تغييرات في قوانين الأحوال الشخصية. وبفعل تأثير الحكم الاستعماري، وكجزء من عملية التحديث التي بادرت إلى إجرائها البلدان التي نالت استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية، قامت البلدان العربية كافة وإيران بسن قوانين إصلاحية للأحوال الشخصية. وجرى في بلدان أخرى سن قوانين جديدة أثّرت بشكل خاص في جوانب من الشرع كانت تهدف عادة إلى تحسين أوضاع المرأة في أمور تتعلق بالزواج والطلاق في العالم السني، وكذلك بحقوق الأحفاد اليتامى بالإرث.

وكان انتشار الإدارة أكثر شمولية إلى حد ما من انتشار الشرع. وقد حدث هذا الأمر في جزء منه بفعل طلبات تسجيل الولادات وعمليات الزواج والطلاق. وأدّى هذا الاجتياح بحد ذاته إلى توسيع دائرة بسط سيطرة القانون، سواء بشكله التقليدي الوارد في الشريعة أو بأشكال أخرى، إلى مجالات كان يمكن في السابق تجاهلها. ولا يمكن في بعض البلدان تسجيل الزواج رسمياً إلاّ إذا كان يتفق ـ أو يمكن له أن يبدو متفقاً ـ مع المتطلبات الرسمية. ولا يمكن تسجيل الطلاق أو الولادة إلاّ إذا كان الزواج مسجلاً كما يجب. وبالمثل، لا يمكن للمرأة أن تتزوج مرة ثانية إلاّ إذا كانت إجراءات الطلاق من زوجها السابق مستوفية كافة الشروط. كذلك يتم تثبيت حقوق الورثة بعد التأكد من إتمام كافة هذه الإجراءات. وفي العقود الأخيرة، صار حق الدخول إلى أوروبا في إطار لَمْ الشمل العائلي يتطلب توفير كافة الأوراق الثبوتية

الرسمية المطلوبة. بالإضافة إلى ذلك، فإن بلداناً مثل مصر والباكستان أجرت إصلاحات على قوانينها المتعلقة بالزواج والطلاق، وذلك عبر وضع شروط إضافية للتسجيل وليس عبر التشريع المباشر.

وبناءً عليه، فإن إدراك ما هو شرعي وما هو غير شرعي في العلاقات العائلية بين المسلمين المقيمين في أوروبا يتعلق إلى حدّ كبير بالتوليفة التي يأتون بها معهم من بين أربعة محاور في الشريعة هي العادات، والتشريع الجديد، والإجراءات الإدارية المعمول بها، وكذلك المضمون الخاص بكل منها. وهكذا يلاحظ المرء إقدام الرجال من أصل باكستاني على الطلب من محاكم الطلاق البريطانية باستعادة كافة الهدايا التي كانوا قد قدموها لزوجاتهم خلال الزواج، أو النزاع الذي ينشب عندما ترغب عائلة ما بأن تجلب إلى البلاد طفلاً تبنته، وغالباً ما يكون ابن أخ أو ابن أخت من بنجاب. هذا وتُلاحظ النسبة العالية من عقود الزواج التركية أو شهادات الوفيات غير المعترف بها بسبب التجاهل المتواصل لتسجيل الأوراق المطلوبة في القُرى التركية حيث لا يزال مألوفاً تكرار العمل بموجب التقاليد والممارسات الإسلامية.

إن السياق الأوروبي الذي انتقلت إليه هذه الخلفيات هو سياق يبدو للوهلة الأولى أنه من حجر واحد، غير أنه يخفي وراءه واقعاً تاريخياً كان قبل المرحلة العصرية يميل نحو صيغة الجمع. وقد تميز تطور القانون في أوروبا الغربية في خلال القرون الوسطى بتنوع الإرث الألماني والسلتي المشوب بالتقاليد الرومانية التي كانت تُترجم بدرجات مختلفة عبر منظورات كنسية مسيحية. ومنذ القرن السابع عشر، أخذت فلسفات إنسانية وعلمانية تعيد تفسير هذه التقاليد المعقدة أو تقف ضدها. ومنذ القرن الثامن عشر، جرت عملية توحيد وتشريع وصلت إلى ذروتها في القرن التاسع عشر. والتقت هذه العملية بعملية قانونية وتشريعية اتجهت أكثر فأكثر نحو مزيد من المركزية، مما أدى إلى وضع نظام شرعي موحّد وإلى قانون واحد يطبق في كافة الأراضي الخاضعة لسلطة الدولة. ولا بدَّ من أن نشير هنا إلى أنه يمكن لقوانين الأحوال الشخصية والعائلية أن تختلف في أراضي الدولة عما هي عليه في الأراضي الخاضعة لسلطة دولة سياسية، كما هو الأمر بالنسبة إلى بريطانيا حيث تختلف قوانين الأحوال الشخصية في اسكتلندا عما هي عليه في إنكلترا وويلز. لكن يبقى أن

الاعتراف بالوضع القانوني الشخصي لا يمكن أن يعتمد على مكان جغرافي في لحظة معينة، إذ من شأن استقرار العائلة أن يتعرض لكارثة إذا ما أدىّ عبور الحدود إلى تغيير تلقائي في الحقوق والواجبات المتبادلة لمختلف أفراد العائلة الواحدة. وفي أوروبا القرون الوسطى، كان يتم الحفاظ على استقرار العائلة بفعل قيام الكنيسة بدور الحكم في معظم شؤون العائلة، في حين كانت الهجرة من بلد إلى آخر ضعيفة التأثير. ومع تطور الأنظمة الشرعية الوطنية، صارت قوانين الأحوال الشخصية في بلد الشخص المعني هي الحكَم، وبات القانون الدولي الخاص الذي ينص على أن قوانين الأحوال العائلية في البلد الأصل تنتقل مع الشخص عبر الحدود مبدأً يُعمل به. وبهذه الطريقة، وجدت المحاكم في بلد معيّن أن عليها أن تطبّق قانوناً أجنبياً في إطار سلطتها الشرعية، علماً بأن اختيار القانون الأجنبي يتم من خلال معايير تختلف في بريطانيا عما هي عليه في البلدان الأوروبية الأخرى. فجنسية الأطراف هي التي تملي اختيار القانون في معظم البلدان الأوروبية، بينما يشكّل مكان الإقامة العامل الحاسم في بريطانيا. هذا ولا بدَّ من احترام الإجراءات الإدارية المتبعة في كل بلد. فجوهر الحقوق والواجبات هو الذي مكّن القوانين الأجنبية من الوصول إلى النظام المحلي. وهكذا مثلاً، لا بدَّ لعقد الزواج الجزائري في فرنسا من أن يراعي الأعراف الفرنسية لكي يتم تسجيله رسمياً، غير أن الزواج بحد ذاته يبقى زواجاً جزائرياً بحيث تطبق المحاكم الفرنسية مبدئياً أحكام الحقوق والواجبات الواردة في القانون الجزائري. وبالمثل، على المحاكم الفرنسية مبدئياً أن تعترف بزواج جزائريين وكذلك بزواج فرنسيين يُعقد رسمياً في الجزائر. وفي هذه الحالة، يخضع جوهر الزواج للقانون الجزائري، بينما يخضع الزواج الثاني للقانون الفرنسي.

هنا نصل إلى نقطة ترفض عندها المحاكم الأوروبية تطبيق القانون الأجنبي بشكل كامل. ويحدث هذا الأمر عندما تدافع القوانين عما يعتبر مبادئ أساسية للأخلاق والنظام العام. ويتعلق الأمر على وجه الخصوص بالطلاق حيث يقضي التوقع الأوروبي العام بأن يتمّ الطلاق عبر الإجراءات القانونية.

وبالتالي، تجد معظم البلدان الأوروبية صعوبة في الاعتراف بالطلاق الإسلامي التقليدي الحر الذي يتم عبر إعلان الرجل الطلاق من زوجته، كما هو أمر القانون

في المغرب. وفي معظم البلدان الإسلامية الأخرى، فرضت الإصلاحات القانونية الاستماع إلى الطرفين في جلسة مرافعة قضائية قبل أن يتم الطلاق، علماً بأن بعض الشكوك لا تزال قائمة حول مسائل من مثل ما إذا كانت إجراءات مجلس التحكيم العائلي الباكستاني تعتبر قانونية أو أنها مجرد إجراءات إدارية. كذلك تجد البلدان الأوروبية أنه من المستحيل الاعتراف بزواج القاصرين الذي صار زواجاً شرعياً في إيران بعد قيام الثورة الإسلامية.

بالنسبة إلى معظم المسلمين، تبقى هذه التحليلات المعقدة غير ملائمة إلى أن تحتك ببعض جوانب الإدارة العامة التي تستشهد بقوانين الأحوال العائلية أو الشخصية. والواقع أن هذا الاحتياج لا ينبثق فقط عن العلاقة المباشرة بالمحكمة العائلية، كما هو الأمر بالنسبة إلى الطلاق. فالوضع القانوني الشخصي لشخص ما يفصل أو يحدد الحصول على دفعات المساعدات الاجتماعية، والوضع الضريبي، والدخول إلى البلاد للإقامة أو للزيارة، وهكذا دواليك. ومع كل التماس، على مقدم الطلب أن يبرهن أن الزواج لا يزال قائماً أو أنه لم يعد قائماً، أو أن الأطفال ينتسبون إلى الأهل الذين يدّعون ذلك. وتكمن العقبة الأولى في إقناع الموظف البيروقراطي بقبول الأوراق الرسمية الأجنبية. ويمكن للحواجز التي ترتفع هنا أن تمتد من مجرد مسألة تتعلق بالترجمة إلى الادعاء بأن الأوراق مزورة. وفي النهاية، ترفع القضية إلى المحكمة التي تلجأ عندئذ إلى قواعد القانون الدولي الخاص. لكن معظم أبناء الجيل الأول من المسلمين المهاجرين في أوروبا الغربية كانوا قد قدموا من مناطق ريفية، ولذلك فإنهم لم يعتادوا تماماً على الأنظمة القانونية المدنية في الماضي أو في الحاضر. وهكذا فإن رجوع محكمة فرنسية إلى أصول القانون الجزائري يفرض على الأطراف المعنية النزاعات الناشبة بين الريف والمدينة في الجزائر. وما يزيد المسألة بلبلة أنها تجري أمام محكمة فرنسية. وتبدو الحالة الألمانية التركية الأكثر تطرفاً بسبب الفرق الشاسع بين الموقف الرسمي في القانون التركي، حيث قانون العائلة مُستمد من القانون السويسري للعام ١٩٢٠، وبين العادات الريفية المتجذرة بقوة والتي لا تزال في مناطق كثيرة تتجاهل القانون وإجراءات التسجيل. وبالنتيجة، كثيراً ما تجد المحاكم الألمانية نفسها تفرض قانون العائلة التركية غير المألوف لدى

الأطراف التركية وتجعل منه أنموذجاً لما يجب أن يكون عليه قانون العائلة الألماني.

القانون في بعض البلدان

تتسبب جوانب خاصة في القانون العائلي بإثارة مشاكل تتمحور حول الاعتراف بتعدد الزوجات، وظروف الزيجات الإجبارية، والطلاق وحضانة الأطفال. وتتفاوت التفاصيل الخاصة بكيفية تعامل البلدان الأوروبية مع هذه المسائل، غير أنها تتفق بشكل عام حول ما وجدته من حلول. ولا بد من الإشارة إلى بعض الاختلافات المهمة يعود في أسبابه إلى الوطن الأم أكثر مما يعود إلى بلد الاستيطان.

وهكذا تتشابه مشاكل الزواج والطلاق عند المغاربة في بلجيكا وفرنسا، في حين أن مشاكل الأتراك تتشابه في بلجيكا وألمانيا. وبناءً عليه، فإننا سنلقي نظرة سريعة على هذه المسائل المطروحة في بلجيكا وفي بريطانيا كأمثلة على ذلك.

تعترف بلجيكا بتعدد الزوجات إذا كان الأمر يتعلق بمواطنين تسمح بلدانهم الأصلية رسمياً بتعدد الزوجات، ولكنها لا تسمح بعقد مثل هذه الزيجات في بلجيكا نفسها. والأمر لا يسبب عرضياً مشاكل كثيرة لإدارة الضمان الاجتماعي لأن هذه الإدارة تدفع عادة المستحقات للمستخدمين والموظفين، أي عموماً للزوج وليس للزوجة. أما المشكلة الأكثر شيوعياً من تعدد الزوجات، فتتمثل بمشكلة إجبار الفتيات المغربيات على الزواج للحؤول دون زواجهن برجال من اختيارهن، خصوصاً إذا كان الأمر يتعلق برجال بلجيكيين أو غير مسلمين. وباعتبار أنه لا يمكن للمرأة أن تتزوج، بحسب التقاليد المغربية، من دون موافقة ولي أمرها وحضوره، وهو عادة ما يكون الأب، فلا خيار لها سوى أن توافق على الزواج أو أن تهرب من المنزل وتقطع علاقتها بعائلتها. أضف إلى ذلك مسألة أخرى تتعلق بما يسمّى «الزواج الأبيض» أو الزواج الشكلي وذلك بهدف إخفاء الصفة القانونية على وضع أحد الطرفين (سمة دخول، إجازة عمل، تجنس، وهكذا دواليك). وقد عمدت بعض المحاكم البلجيكية إلى إلغاء مثل هذه الزيجات على الرغم من معارضة خبراء في القانون قالوا إن هذا الإلغاء يعتبر بمثابة تدخل في الحياة الخاصة للأفراد، وبهذا فهو يشكك بالدوافع الفردية.

وبالنسبة إلى الطلاق، إذا كان أحد الزوجين بلجيكياً، يطبق القانون البلجيكي. أما إذا كان الزوجان أجنبيين، فيطبق عندئذ القانون الأجنبي. لكن تظهر هنا بعض التعقيدات، خصوصاً عندما يعود رجل مغربي إلى بلاده ويسجِّل رسمياً الطلاق من زوجته الموجودة في بلجيكا، ثم يتزوج ثانية. ففي مثل هذه الحالة، لا يمكن للمحاكم البلجيكية أن تتدخل فعلياً إلاّ إذا توافرت لها حجة تخولها التدخل قانونياً في أمور تتعلق عموماً بحضانة الأطفال ودفع النفقة. وجدير بالذكر أن مثل هذه الحالة لا تواجه الجزائريين والتونسيين والأتراك الذين تفرض قوانين بلدانهم مثول الزوجين أمام محكمة الطلاق.

في ما يتعلق بحضانة الأطفال، يأخذ القانون البلجيكي في الاعتبار إقامة الأطفال في بلجيكا، ويضع مصلحة الطفل في المقام الأول. وتميل المحاكم إلى إعطاء حق الحضانة للأم إذا كان الأب من تركيا أو من شمال أفريقيا. إنما على الرغم من ذلك، يشعر الأب بأنه مفوض بالأمر، وغالباً ما يكون مفوضاً بالفعل بحسب قوانين بلاده. ونشير هنا إلى أن القضايا الناتجة عن قيام الأطراف المتألمة بنقل الأطفال من تحت سقف القانون البلجيكي ليست كثيرة، إلاّ أنها تسبب آلاماً كبيرة وتثير اهتمام الإعلام. وفي حالة الوفاة، وإذا كان الأبوان أجنبيين، تمنح المحاكم البلجيكية حق الحضانة حسب القانون الأجنبي.

من المفيد أن نلاحظ هنا أن المحاكم البلجيكية باتت تأخذ بعين الاعتبار المعطيات الثقافية عندما تصل إلى مرحلة إصدار أحكام تتعلق بقضايا شخصية. وما يبدو أنه يحدث هنا، وهو ما يحدث أيضاً على الأرجح في بلدان أوروبية أخرى، هو أن القضاء أخذ ينظر خلف الخط الفاصل للقانون النابوليوني ويعيد إحياء تقليد «قانون عام» يعود إلى ما قبل القانون النابوليوني.

بصورة عامة، يشبه القانون الفرنسي القانون البلجيكي. لكن يجب أن نلاحظ هنا أنه بعد مشاحنات كثيرة حول قضايا تتعلق بحقوق حضانة أطفال من آباء جزائريين في فرنسا، توصلت الحكومتان الفرنسية والجزائرية إلى عقد اتفاق وُقِّع العام ١٩٨٨ يحدِّد الإجراءات التي يجب اتباعها بهذا الخصوص. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن

«الحركيين»، المسلمين الفرنسيين، وباعتبارهم مواطنين فرنسيين بحسب اتفاق ريفيات، يخضعون لقوانين الأحوال الشخصية الفرنسية.

ويبدو أن جمهورية ألمانيا الاتحادية تواجه، على المستوى القانوني، مشاكل بسيطة في التعامل مع قانون العائلة للمقيمين الأجانب من ذوي الأصول الإسلامية. فباستثناء الأتراك، معظم المسلمين هم من يوغوسلافيا السابقة. وفي الحالتين، يُعتبر قانون العائلة في البلد الأصلي قانوناً أوروبي الطابع. فتركيا كانت قد اقتبست قانونها من القانون السويسري الصادر عام ١٩٢٠. وكما سبق أن أشرنا، تنشب المشاكل، خصوصاً بالنسبة إلى المواطنين الأتراك القادمين من المناطق الريفية، بسبب المسافة التي تفصل بين عادات القرية وبين القانون الوطني، وتزداد هذه المشاكل حدة بسبب إجراءات التسجيل غير الملائمة في القُرى التركية. ويبدو أن هذا الأمر يتسبب بإثارة المشاكل خصوصاً للأكراد الذين يحملون الجنسية التركية. في المقابل، ومع ازدياد عدد المهاجرين الأتراك الذين أخذوا يحصلون أكثر فأكثر على الجنسية الألمانية بفضل إصلاحات أواخر التسعينيات، تراجعت احتمالات نشوب المشاكل القانونية، علماً بأن من شأن ذلك أن يثير اهتماماً متزايداً بالمطالب القائمة بوضوح على أُسس دينية.

تنزع قواعد القانون الدولي الشخصي المعمول بها في إنكلترا إلى أن تكون عملياً أكثر تعقيداً، لأن المعيار هو «السكن» أكثر مما هو الجنسية. وفي حين أن التحديد القانوني للسكن يعتبر عادلاً مقارنة بغيره، فإنه ينتج قانوناً يحدد العناصر المطلوبة للإقرار بأن السكن في إنكلترا قد استوفى شروطه. وبتعابير أخرى، لا تتعلق المسألة بالحصول على إقامة دائمة فحسب. لكن حيث أن معظم المسلمين المقيمين في بريطانيا حصلوا على جنسية المملكة المتحدة، وأن أولادهم وُلدوا ونشأوا في البلاد، فإن المحاكم تميل إلى اعتبار أن اكتساب الاستيطان الإنكليزي قد حصل.

وبالنتيجة، فإن القانون الإنكليزي أو الاسكتلندي هو الذي يطبق عادة. لكن تبقى بعض الحالات التي تحتاج إلى مساعدة القانون الأجنبي لحلها. وباعتبار أن الجالية لا تزال تحتفظ بعلاقات وثيقة مع أفراد من العائلة الكبيرة الذين ما زالوا يعيشون في الخارج، فإن قضايا الزواج والطلاق عبر الحدود لا تزال قائمة وإن كانت

محدودة. ويرفض القانون البريطاني تقليدياً الاعتراف بأي زواج أو بالتبعات الناتجة عن أي زواج يتم في إطار نظام تعدد الزوجات بصرف النظر عما إذا كان الزوج المعني متعدد الزوجات أم لا. والواقع أن التوليف بين قضايا نظرت فيها المحاكم وبين الشرع جعل هذه النظرة عملياً جزءاً من الماضي. لكن في الوقت نفسه، جرى إدخال تعريفات أو تحديدات جديدة لا تنسجم دائماً مع بعضها البعض بشكل جيد. فإلى جانب السكن، أضيفت الإقامة الدائمة والمنزل العائلي كمعيار لتحديد القانون الذي يجب أن يُطبق في قضايا محددة. وقد تداخلت الأشياء مع بعضها البعض أحياناً، مع ما ترتب عن ذلك من نتائج غير مؤكدة كالمعيار الذي يجدر اعتماده قبل غيره. وإذا كان رجال القانون أنفسهم يجدون صعوبة في التعامل مع المسألة، فكيف هو الأمر مع المواطنين العاديين من أفراد الجالية!

قد يكون هذا الوضع جزءاً من السبب الذي جعل من بريطانيا البلد الأوروبي الوحيد الذي ارتفعت فيه أصوات تطالب بشيء من الإلحاح بإدخال شكل ما من قانون العائلة الإسلامي في البنية الشرعية المحلية للمسلمين. وجاء الطلب المسجّل الأول في هذا المجال عام ١٩٧٥ في شكل عريضة قدّمها اتحاد المنظمات الإسلامية إلى البرلمان. ومن الخطأ القول إن هذه العريضة حظيت بدعم واسع، غير أنها حظيت بما يكفي من الدعم لكي يتم رفعها في فترات متقطعة منذ ذلك الحين. في المقابل، عندما يبادر قيادي مسلم في لندن إلى إهداء الجالية وصية مكتوبة حسب القانون الإسلامي، لا يجد العرض على ما يبدو آذاناً صاغية.

ومن غير المستغرب أن تكون مسألة الإرث قد أدرجت بصعوبة في أواخر الثمانينيات في لائحة المشاكل القانونية التي يطرحها الوجود الإسلامي في أوروبا. فقد تركّز توزع الأجيال في الجالية على الصغار والأطفال بحيث كان معدل الوفيات نسبة إلى حجم الجالية طفيفاً. يُضاف إلى ذلك أن المسلمين في أوروبا، خارج بريطانيا، قد حصلوا على القليل القليل من الأملاك العقارية لأن أراضيهم وبيوتهم كانت في بلادهم الأصلية. وتتفق كافة القوانين الأوروبية على أن الأملاك المنقولة، مثل الحسابات المصرفية، توزع بحسب الوصية الخاصة بالمتوفى، فيما وحدها الأملاك غير المنقولة تخضع لقانون البلد الموجودة فيه. في بريطانيا، حيث الجالية

أقدم وحيث أخذ عدد المتوفين يزداد، نجد عدداً كبيراً من المسلمين الذين يملكون مصالح اقتصادية، فضلاً عن امتلاكهم للعقارات السكنية في بلاد اعتاد أهلها على شراء منازلهم أكثر من أي مكان آخر في أوروبا.

لكن مع أطفال مقيمين في البلاد يحملون كافة مواصفات المواطنية، ما من مشكلة مع التقاليد في نقل الأملاك إليهم حسب القانون الإنكليزي. ومع مرور الوقت وازدياد عدد المتوفين من أبناء الجالية، يبدو أنه لا مفر من نشوب مشاكل ونزاعات قانونية حول التصرف بالأموال غير المنقولة. وستؤدي ثنائية الجنسية، المتاحة للجزائريين في فرنسا والتي سمح بها الآن الألمان والأتراك، إلى ظهور مزيد من التعقيدات. وقد لا يكون عدد متعددي الزوجات كبيراً، إلاّ أن المشاكل التي يمكن أن يفرضها تعدد الزوجات تزداد. ونشهد حالات يمكن فيها للطلاق أن يكون معترفاً به في بلد ما وليس في بلد آخر مع ما في ذلك من تداعيات على المنافسة بين الزوجات على الإرث.

وقد تحولت مسألة الزيجات المختلطة، في العديد من البلدان الأوروبية، وبدرجة أقل بكثير في بريطانيا، إلى موضوع يحظى باهتمام خاص. ولكن على المرء أن يكون واضحاً حول المقصود بالزواج المختلط في هذا السياق. فمن جهة، نتحدث عن زواج يعقد بين شخص مسلم، على الأقل من حيث الأصول العرقية والثقافية، وبين شخص عادة ما يكون من جنسية أوروبية، وربما يكون مسيحياً، أو من أتباع مذهب اللاإدارية، أو ملحداً أو ببساطة غير متدين. ومن البديهي أن المرء يتحدث هنا على الأرجح عن علاقة بين مسلم اعتباري وبين شخص أوروبي غير متدين. فمثل هذه الزيجات تؤدي إلى ضغوط شديدة على العائلات وعلى الأطراف المعينة. وما يتوقعه هذا الطرف من الزواج يختلف تماماً عما يتوقعه الطرف الآخر. وإذا ما كان الزواج قد عُقد في بلد أوروبي ثم انتقل الزوجان لاحقاً إلى بلد الطرف غير الأوروبي، يضيف عندئذ تغيير الظروف مزيداً من الضغوط. والنتيجة هي فشل هذا النوع من الزيجات بمعدلات كبيرة، مع ما يستتبع ذلك من احتمال نشوب خلافات حول الملكية وحول حضانة الأطفال. والحقيقة هي أن الأغلبية الساحقة من الخلافات حول الملكية وحول حضانة الأطفال إنما تنشب بسبب الزواج المختلط.

من المؤكد أن القانون، وكلما تعلق الأمر به، هو الذي يربط بين الزوجين وليس الدين، وهو الذي يحدد ما إذا كان الزواج مختلطاً. ويتفق هذا الأمر تماماً مع قواعد القانون الدولي الخاص الذي يعود إلى القانون الوطني وليس إلى الانتماء الديني. وهكذا، فإذا ما اعتمد القانون الوطني في دولة ما، كما هو الأمر في لبنان، على القوانين الدينية، فمن شأن ذلك أن يتلاءم مع المحاكم الأوروبية التي ستنظر إلى نفسها كما لو أنها تطبق قانوناً لبنانياً وليس شكلاً من أشكال القانون المسلم أو المسيحي. والواقع أن البلدان القليلة التي تجمع إحصائيات في هذا المجال إنما تستند في ذلك إلى معلومات مبنية على الانتماء الوطني. هكذا، وفي حين يبدو بالإمكان أن نقدِّر عدد الزيجات المختلطة دينياً، يمكننا فقط أن نتحدث عن أرقام شبه مؤكدة عن عدد الزيجات المختلطة قومياً. وتشير معلومات فرنسية إلى أن العام ١٩٨١ شهد ولادة ٢٦ ألف طفل من زيجات مختلطة. وفي ألمانيا، جرى خلال العام ١٩٨٣ تسجيل أكثر من مائتي عقد زواج مختلط بين مواطنين ألمان وأتراك، من بينهم نحو ٤٠٠ عقد زواج جمع بين نساء تركيات ورجال ألمان. كما سجل لاحقاً في العام نفسه زواج أكثر من ١٧٠٠ شخص من جنسيات «مسلمة» أخرى. وارتفعت المعدلات منذ ذلك الحين، إلاّ أن هذا لم يؤدِ إلى إحداث تغييرات جوهرية.

من المؤكد أن الدخول إلى النظام القضائي الأوروبي يمكن أن يساهم بحد ذاته في إحداث تغييرات في التصرفات وفي المفاهيم. فلكل طرف من الأطراف المتنازعة التي تواجه أوضاعاً تلمس صعوبتها، الخيار بقبول هذه الأوضاع والصعوبات والتعامل معها أو رفضها والبحث عن علاج لها. في المجتمع التقليدي، عادة ما كان يتم العثور على الخيار الثاني عبر مفاوضات وضغوطات عائلية داخلية، مما يسمح بإيجاد حل عائلي يقوم على تحديد مصالح العائلة وعلى استعمال سلطتها. وكان المجال ضيقاً للجوء إلى مبدأ آخر، حتى ولو كان إسلامياً، غير مبدأ يشكل جزءاً من عوامل أكثر تعقيداً. ويبدو أن الدخول إلى محكمة في بلد أوروبي يوفر خياراً آخر، وبالتحديد خيار الخروج على النظام التقليدي. وقد حللت دراسات غير منشورة حالات الطلاق التي رفعت أمام محكمة الطلاق في برمنغهام في العامين ١٩٨٣ و١٩٨٤. ومن خلال العودة إلى الأسماء، اتضح أن نحو ٢٠٠ قضية كانت تعني

مواطنين مسلمين طيلة السنتين وتوزعت على الشكل التالي: ٨٤ قضية في العام الأول و١١٢ قضية في العام الثاني. ولا بدَّ هنا من أن نلاحظ أن هذا لا يشكل أكثر من ٢,٥ في المئة من الرقم الإجمالي لقضايا الطلاق، في مجموعة سكانية كانت تشكل في تلك الفترة أقل من ١٠ في المئة من سكان المدينة، وكانت معروفة بكثافة حالات الطلاق فيها. وبالتالي فإن معدل الطلاق لدى السكان المسلمين كان منخفضاً. وفي العام ١٩٨٤، تقدّمت الزوجات بثلثي عدد طلبات الطلاق، وجاء نصف هذا العدد بدعوى سوء معاملة الأزواج. ويعود السبب في أكثر من نصف عدد التماسات الطلاق التي تقدم بها الرجال خلال العامين المذكورين إلى الهجر أو الانفصال، ويشكّل هذا مؤشراً إضافياً على أن الزوجة قد أخذت المبادرة لحل وضع غير مرضٍ.

التغييرات الثقافية

لا مفر من أن يتركز التقاء الثقافات الناتج عن الهجرة والاستيطان في نطاق الحياة العائلية. والقانون بالطبع ليس سوى واحد من العوامل الخارجية التي تفرض الضغوط أو تفتح أبواب الإمكانات. قد سبق وأشرنا إلى الظروف الجديدة الناتجة عن عملية الهجرة بحد ذاتها، ونلفت الآن إلى أن لهذه الظروف انعكاسات على العلاقات العائلية تتحدى التعميم.

في بعض الأحيان، يترك الرجل المرأة في بلده ويهاجر، فيؤدي هذا الأمر في بعض الحالات إلى إحداث شرخٍ في الخلية المنزلية، إذ تتولى المرأة شؤون العائلة وتدير الأموال التي يحولها لها زوجها، فتكتسب بذلك خبرة في الاستقلالية وفي تحمل المسؤولية لا يمكن التراجع عنها عندما تُهاجر المرأة بدورها للالتحاق بزوجها، الأمر الذي يؤدي إلى اضطراب وتوتر ناتجين عن تحدي المرأة للدور التقليدي للذكر. وفي حالات أخرى، تبلغ سلطة الرجل حداً تتحول معه إلى عنصر أساسي في الدفاع عن الهوية مما يؤدي إلى عزل النساء وحصرهن في نطاق الجالية المهاجرة.

إن الانتقال إلى ممارسة مهن زهيدة الرواتب في أوروبا، والعمل في أوقات غير

مناسبة اجتماعياً، والتعرض الدائم لازدياد معدلات البطالة، عوامل لم تحمل بحد ذاتها العائلات الإسلامية بالضرورة على محاولة زيادة مدخولها وذلك عبر إرسال الزوجات والصغار إلى سوق العمل. فالمداخيل العائلية الإجمالية في أوساط الجاليات الإسلامية القادمة من شبه القارة الهندية في بريطانيا كانت باستمرار أقل من المداخيل العائلية لدى السيخ والهندوس. ومن الواضح أن السبب في ذلك يعود إلى التردد الكبير في السماح للنساء البالغات بدخول سوق العمل الواسع، وهو تردد يمكن تفسيره بالتطبيق لاجتهادات إسلامية بحسب النظرة التقليدية في شبه الجزيرة الهندية. وفي مثل هذه الظروف، تبقى المداخيل التي يمكن أن تحصل عليها النساء زهيدة، مثل مداخيل الأشغال اليدوية مثل الخياطة في المنزل حيث لا حماية نقابية أو حكومية.

ولكن من الواضح أن هذه ليست ظاهرة مرتبطة بعموم المسلمين. وإذا كان يمكن لهذا الأمر أن ينطبق على قطاعات واسعة من الجاليات المغربية المقيمة في أماكن مختلفة في أوروبا الغربية، فإنه لا ينطبق على المسلمين الأتراك، سيّما وأن نسبة النساء التركيات المهاجرات اللواتي يمارسن مهناً صناعية أعلى بكثير مما هي عليه لدى المسلمات من بلدان أخرى. ومن الواضح أيضاً أن الجاليات الإسلامية القادمة من جنوب آسيا تكشف عن أنموذج مختلف تماماً إذا ما نظر المرء إلى خلفيات الناس وتجاربهم التجارية والمهنية. وفي بريطانيا، تنطبق هذه الحالة بشكل خاص على الذين قدموا من كينيا أو أوغندا. ومن الواضح أن الهوية الإسلامية لا تستوجب بالضرورة اللجوء إلى خيارات مماثلة في طريقة الحياة في أوساط مجموعات تتباين خلفياتها وتجاربها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

لا تنحصر التغييرات في العلاقات العائلية بتلك التي تحدث بين الذكر والأنثى، خصوصاً عندما يأتي الأطفال ويذهبون إلى المدرسة، ويبلغون سن الرشد ويتزوجون. فغالباً ما يكون الأهل من الجيل الأول من المهاجرين قد اعتادوا من خلال خلفياتهم على دورهم الذي يجعل منهم ذوي سلطة ومتسلطين. ولا شك في أن التغييرات تحدث في النسق التقليدي، وإنما بالتدريج، بحيث تكون للأوضاع الجديدة مساحة واسعة من الصلات مع الماضي. وعادة ما يكون التغيير الذي يحدث

خارج الهجرة مفاجئاً وعميقاً. ومن المحتمل أن تبرز بعض أوجه التشابه، إنما بحدها الأدنى وعن طريق المصادفة. وإذ يكبر الأطفال، يجد الأهل أن تجاربهم باتت غير مقبولة وغير ملائمة. وعندما يحاول الأهل توجيه أولادهم في مسائل تتعلق بالسلوك واختيار الأصدقاء والمهن، وفي مجالات أخرى أكثر أهمية مثل الزواج، غالباً ما يجدون أنفسهم وقد صاروا متسلطين لأنه لم يعد بإمكانهم أن يبقوا ذوي سلطة.

وفي هذا النسق، غالباً ما تتحول الاستغاثة بالأنموذج الإسلامي إلى عنصر مهم، وأحياناً مركزي في تطور العلاقة. لكن بسبب طبيعة هذه الاستغاثة، يتدخل في العلاقة بين الأهل والأبناء عامل لا يسيطر عليه الطرفان ويُتاح عبره لأطراف خارجية بأن تتدخل. وكما سبق وذكرنا في هذا الفصل، يجب البحث عن عادات أجزاء واسعة من الثقافات التي نشأ مسلمو أوروبا عليها، في التقاليد الشفهية الريفية التي تضم عناصر متنوعة، أحدها فقط هو التقليد الإسلامي «الجليل» في التلمذة المدنية. وجدير بالذكر أن القرويين الذين هاجروا إلى المدن الأوروبية أخذوا معهم هذه الأمتعة المعقدة في شكل نُظر إليه وكأنه كلٌ مندمج. وإذا كان لا بدَّ من الدفاع عن جزء باعتباره إسلامياً في وجه ازدياد تحدي الأطفال لسلطة الأهل، فلا بدَّ عندئذٍ من الدفاع عن الكل انطلاقاً من القاعدة نفسها. وهذا هو على الأقل أحد أسباب الازدياد الكبير في أوروبا لعدد أتباع الحركات الإسلامية الأكثر شعبية مثل البرلوية والطرق الصوفية وغيرها.

لكن التحدي الموجّه للأهل بهذا الشكل يأتي من جهتين. فمن المرجح أن يكون لدى الأبناء خلفية تربوية لا يشاركهم الأهل فيها. من جهة، يتقدم الأبناء بكثرة إلى ما هو أبعد من التعليم الابتدائي الأساسي لأحد الوالدين على الأقل. ومن جهة ثانية، يتلقى الأبناء تربية تشجع على طرح الأسئلة. ولا يمكن لأجوبة الأهل الموروثة عن مسائل محدودة أن تفعل فعلها في المكان الذي يشب فيه الأبناء إلاّ إذا ما عزل الأهل أنفسهم في نظرة داخلية ثقافية مسدودة. ويسعى عدد كبير من المسلمين الشبان ـ تختلف النسبة من جالية إلى أخرى ـ إلى إيجاد أجوبة عن احتياجاتهم الشخصية وإدراكهم للمستقبل، أجوبة يمكن أن تكون فاعلة في السياق الأوروبي، أجوبة تتيح لهم أن يكونوا أوروبيين من دون الانقطاع عن الإسلام.

لنأخذ مثلاً على ذلك: يجري تكييف ممارسة الأهالي البنجابيين في تزويج أبنائهم، وهي خليط من الممارسة الإسلامية ومن العادات المحلية الخاصة، بحيث تتلاءم مع ظروف جديدة. ويأخذ الأبناء المبادرة في القيام بالتقديم والتعريف، فيجد الأهل أنفسهم في عملية تفاوضية، لتأتي عندئذ التسوية النهائية نتيجة توافق عائلي. وتتغير أيضاً أدوار الجنسين في مثل هذه الزيجات، خصوصاً إذا ما امتلك الزوجان قسطاً وافراً ومعقولاً من التربية. فنلاحظ مشاركة في تحمل المسؤوليات المترتبة عن الأعباء المنزلية وتربية الأطفال، تترافق مع توقع أن يكون لكل من الزوجين مهنة يمارسها.

وكثيراً ما يُقال عن هذه الخيارات إنها خيارات شرعية إسلامية وإنها، بتعابير إسلامية، أصلح من ممارسات الأهل. والحقيقة أن تأكيدات متزايدة ـ وإن كانت شفهية وغير موثقة ـ تقول إن الشباب يلتقون دورياً بشكل رسمي وغير رسمي في مجموعات صغيرة وذلك لمناقشة النصوص الأصلية. فيدرسون القرآن والحديث كنصوص جديدة بعيداً عن مداخلات علماء الفقه الإسلامي التي استمرت على مر القرون الماضية. ويتم، بالتالي، تفسير النصوص في ضوء الاحتياجات القائمة حالياً ومع مناهج مستمدة من أدوات ثقافية وفكرية تم التمكن منها من خلال الدراسة في المدارس الأوروبية. وجدير بالذكر أن هذه المناهج التفسيرية ليست نظامية، غير أن الممارسة تعمّق الإحساس بالحاجة إلى أسلوب في التحليل يكون أكثر نظامية.

والواقع أن أول احتياج يبرز هو الرغبة في الاقتراب من النصوص الأصلية والوصول إليها. وهذا يعني بالنسبة إلى المسلمين الذين لا يتكلمون العربية، ضرورة تعلم لغة القرآن العربية. ولذلك انتشرت في أواخر الثمانينيات بشكل ملفت دروس اللغة العربية في أوساط الجاليات الإسلامية في بريطانيا. ومنذ ذلك الحين، اختار الكثيرون من الشبان أن يجعلوا من اللغة العربية موضوع دراستهم الجامعية. ويزيد اليوم عدد الطلاب المسلمين البريطانيين عن نصف عدد الطلاب الذين يختارون دراسة اللغة العربية قبل التخرج في الجامعات البريطانية، بل إن هؤلاء الطلاب يشكلون فئة كانت غائبة تماماً قبل ثلاثة عقود. لكن مسألة اللغة كأداة لدراسة الدين أكثر التباساً في أوساط الأتراك. ففي الثمانينيات، بدا واضحاً مرة أخرى أن اللغة

العربية تستعيد مكانة كانت قد فقدتها بفعل إصلاحات كمال أتاتورك، غير أن الأتراك حافظوا على موقف يذهب بوضوح إلى ما هو أبعد من تحديد «اللغة الأم» ويتجاوز نطاق اللغة الدينية. في واجهة الأمور، يُعد القادمون من شمال أفريقيا ومن بلدان عربية أخرى أكثر قدرة على الوصول إلى منابع القرآن الحديث، غير أنهم يواجهون تحدياً أكثر دقة يتمثل بالفرق بين لغة القرآن ولغة اليوم.

وفي حين أن الأبناء هم الذين يتحدون ضمنياً، وأحياناً صراحة، صلاحية أو شرعية مواقف أهلهم في الدفاع عن الإسلام، يجد الأهل أيضاً من يتحداهم إنما من موقع آخر، وبالتحديد من المنظمات الإسلامية وقياداتها. وينطبق هذا بشكل خاص على تلك الحركات والمنظمات المتعاطفة مع ما يسمى بالوهابيين، والإخوان المسلمين وأتباع مودودي. فتوجّه هذه الحركات انتقادات متميزة وواضحة لكل أشكال التوفيق التي جرت عبر القرون بين الإسلام «الجليل» وبين العادات الاجتماعية والدينية المحلية. وهذا لا يعني فقط رفض تقاليد الطُرق الصوفية، بدرجات متفاوتة، بل يشمل أيضاً الهجوم على أشكال التعبير الديني الشعبية التي لا ترفضها الشريعة. وكثيراً ما تتضمن نشاطات وتعاليم مثل هذه الحركات انتقادات قوية وحادة إلى ما كان ينظر إليه المسلمون «العاديون»، وبالتأكيد مسلمو الجيل الأول من المهاجرين، كطريقتهم في العيش وفي العبادة.

أدّى اختلاط الثقافات ذاتها إلى تبلور عامل أخير ساهم في إضعاف الثقافات التقليدية الإسلامية في المدن الأوروبية. فالكيانات الثقافية المختلفة والمتباينة التي تنزع إلى تأكيد هويتها الإسلامية، كانت تعيش منفصلة عن بعضها حتى البدايات الأولى للهجرة، ذلك أن الهجرة إلى المدن حملت المهاجرين على الاحتكاك ببعضهم وفرضت عليهم ضرورة التفاعل الذي كان ينحصر سابقاً في حدوده الدنيا. ولفت التعريف بالهوية الذاتية لمسلم يقيم في المدينة الأوروبية إلى الاختلافات: لماذا يجب أن تكون مراسم هذا الزواج أو ذلك الدفن أو ذاك المفهوم للعائلة الأبوية إسلامية الطابع أكثر من تلك التي يمارسها الجار؟

للوهلة الأولى، تبدو الطبيعة الشاملة لثقافة القرية التقليدية والتي تصب مكوناتها التاريخية المتنوعة في كل مندمج، متوافقة مع تقرير إيديولوجي يرى في الإسلام

«طريقة في العيش كاملة ومتكاملة». غير أن الأمرين في الحقيقة في صراع، باعتبار أن الثاني يميل إلى البحث عن تنقية الأول.

تجلت الحاجة إلى التحليل بفعل ظروف الهجرة، والأوضاع التي رافقت استيطان المهاجرين في المدن الأوروبية، وما ترتب عن ذلك من تكيف، خصوصاً مع بلوغ الأطفال سن الرشد وتحولهم إلى الجيل الأول من المهاجرين. وكان لا بدَّ من تحليل الطريقة القديمة في حيز منفصل يمكن معه التعرف على الإسلام. ويمكن التأكيد على تثبيت الهوية الإسلامية عبر القرآن والآيات القرآنية، أو عبر جوانب من الشريعة. وفي الحالتين، يلجأ المرء إلى «إعادة جمع» هذه المكوّنات الإسلامية مع مكوّنات تنهض خارج تجربة الهجرة والاستيطان، في كلٍ جديد متكامل تجد وظائفه نجاحاً أكبر في الحياة الأوروبية المدنية الصناعية. ولا شك في أن المفاجأة ستكون كبيرة جداً إذا ما فشل الإسلام في شق طريقه في الاندماج في أوروبا، تماماً كما سبق أن فعل عبر تاريخه الطويل وتجاربه الكبيرة في التعامل مع ثقافات أخرى جديدة.

شهدت تسعينيات القرن الماضي حصول مثل هذه التطورات بوتيرة متسارعة في أوساط المثقفين المسلمين الشبان. فمن جهة، بدا أن بعض الحركات مثل جماعة التبليغ، أو منهاج القرآن أو الإخوان المسلمين التي أدخلت إلى أوروبا بعضاً من قواعد بلدانها الأصلية، قد اتخذت أشكالاً أوروبية مختلفة. ومن جهة ثانية، فإن العديد من أساتذة الجامعات، وأكثرهم شهرة طارق رمضان، أخذوا يبحثون في مبادرات فردية وعقلانية عن معنى أن يكون المرء مسلماً في أوروبا اليوم. وقد وجدت هذه النقاشات ما يعبّر عنها ليس فقط في المظاهر الخارجية مثل الملابس والبنى التنظيمية، ولكن أيضاً في الاهتمام المتزايد بالجوهر الفقهي والشرعي. وفي سياق هذا النقاش، أعيد إحياء مفاهيم إسلامية كلاسيكية كانت موقع نقاشات في أوساط علماء الفقه في القرون الوسطى، وبشكل أكثر تركيزاً أفكار المذهب المالكي المنتشرة في شمال أفريقيا والتي تدور حول المبادئ والمقاصد الجوهرية للشريعة، وكيف يمكن تفسيرها بمرونة في أوضاع خاصة في الزمان وفي المكان.

الفصل التاسع

المنظمات الإسلامية

بصرف النظر عن تطور النشاط التنظيمي للمسلمين في أوروبا الغربية، يمكن التثبت من ثلاث مجموعات أساسية في هذا السياق هي المجموعات التي نشأت خارج الجالية وخارج مفاهيمها الذاتية لاحتياجاتها، والمجموعات التي قامت كامتدادات لتنظيمات وحركات قائمة في الوطن، وأخيراً المجموعات التي تأسست على أيدي الحكومات أو الوكالات الحكومية.

في خلال المرحلة الأولى من هجرة المسلمين، كان المسلمون بمعظمهم من الرجال الذين قدموا وحدهم إلى بلاد الهجرة لقضاء فترة محدودة. وإذ كانوا رجالاً يعيشون بمفردهم، بقيت احتياجاتهم في الممارسة الدينية في حدودها الدنيا. وكثيراً ما كان يكفي لتلبية هذه الاحتياجات توافر إمكانات الصلاة. وجرى لاحقاً تهميش هذه الممارسة الدينية في حدها الأدنى وذلك بفعل توقع العودة الوشيكة إلى البلاد. لكن الوضع تغيّر بالكامل عندما تحولت هجرة العمال المسلمين إلى هجرة عائلات مسلمة، سيّما وأن الطابع المؤقت للهجرة أخذ يضعف لتحل محله الاستمرارية. كذلك أدّى وجود الزوجات والأطفال إلى توسيع دائرة التفاعل مع المجتمع المحيط، خصوصاً في التربية والصحة والضمانات الاجتماعية، كما سبق وأشرنا في الفصل الثامن. وبالنتيجة، طرحت جملة من الأسئلة حول مجالات واسعة تتعلق بالثقافة التقليدية، مما أدّى إلى خلق احتياج لإنشاء مؤسسات يمكنها المساعدة في الدفاع عن التقاليد أو تخفيض حدة التوتر.

ومن الضروري بدايةً أن نحاول عرض المنظور الشامل للعمليات الهادفة إلى تأسيس منظمات إسلامية في أوروبا وتحديد العوامل التي أثّرت في طبيعة هذه المنظمات، سواء تلك التي تعود إلى الوطن الأم أو إلى المحيط الأوروبي. ومن المؤكد أن هذه العناصر قد شكّلت في بريطانيا، وعلى الأرجح في بقية أنحاء أوروبا قوة أساسية تلعب دوراً في توازن الاندماج المؤسساتي للجاليات الإسلامية وفي نوعية هذا الاندماج.

سياق الأصول

عانت دراسة الجاليات الإسلامية في أوروبا من نقص في إدراك تعقيدات البنية والثقافة التي جاءت منها هذه الجاليات. ولا شك في أن العلاقات ما بين الأجناس والدراسات المتعلقة بالأقليات العرقية، باستثناء بعض الدراسات الاجتماعية الأنتروبولوجية، قد كشفت عن جهل أو عن عدم اهتمام بالسياقات التي خرجت منها الجاليات المهاجرة والتي تثير المفاجأة إلى حد ما بما تكرره من ادّعاءات حول وزن «الأمتعة الثقافية» المستوردة.

وبصرف النظر عن أي اعتبار يتعلق بنمو المنظمات الإسلامية في أوروبا ودورها، يبدو من الضروري جداً أن نأخذ بعين الاعتبار أوضاع البلدان التي جاءت منها الجاليات المعنية. وهذه ليست مسألة بسيطة، إذ أن هذه البلدان كافة، ومنذ زمن الهجرة الكبيرة، لم تعد تجمع أو تضم تقريباً المركب الثقافي المستقر والمندمج الذي تطور عبر المرحلة الإسلامية من تاريخهم. وحتى في القسم الأناضولي من الإمبراطورية العثمانية (وهو يعادل تركيا اليوم إلى حدّ كبير)، الذي قد يكون أكثر المناطق التي أسلمت حداثة وأعظمها شأناً من بين مناطق الهجرة إلى أوروبا، تمّ التوصل إلى نوع من التعايش السلمي بين المسلمين والعرب والفرس والأتراك وإلى ثقافات شعبية راسخة تبرّر تطبيق الوضعين «مستقر» و«مندمج». والواقع أن تفكك الاستقرار قد تسبب إلى حد كبير بانتشار التأثير الأوروبي الذي استورد طاقماً جديداً من الموازين والضغوط التي بدت ذات طبيعة اقتصادية وعسكرية، غير أنها سرعان ما تحولت إلى موازين وضغوط ثقافية وفكرية، لا بل وحضارية.

بناءً عليه، فإن تنظيم الاتجاهات الإسلامية، التي تشكل طرق أولئك الذين نراهم حولنا في أوروبا اليوم، ليست فقط نتيجة المسارات الإسلامية التقليدية، إنما أيضاً ـ وبشكل ملفت وكثيف – رد الفعل الإسلامي المنظم على انتشار التأثير الأوروبي على مدى القرون الأخيرة. ويظهر ذلك بشكل أوضح بالنسبة إلى شبه القارة الهندية حيث برزت حركات إصلاحية عدة للدفاع عن المُثُل الإسلامية في إطار انتشار وتمدد القوة الأوروبية، بهدف ترسيخ هذه القِيم والمُثُل. وقد ظهرت أقرب هذه الحركات إلينا في القرن الثامن عشر عندما أصاب الضعف إمبراطورية المغول بعد وفاة أورانغزيب Aurangzeb. وكانت مرحلة ثانية قد أدّت مباشرة إلى إنشاء عدد من المنظمات العائمة حالياً والتي نهضت في إطار الحكم البريطاني بعد العام ١٨٥٨. وفي مرحلة لاحقة، تبلور معظم النشاط التنظيمي الإسلامي لتركيا خارج سياق المتغيّرات الدرامية لظروف اقترنت بسياسات كمال أتاتورك في العشرينيات.

ساهمت هذه الظروف في التأثير على طبيعة المنظمات وكذلك على لغتها وعلى برامجها. وقد عنى تأثير المتغيرات الاقتصادية والسياسية أن العديد من المنظمات المعنية اختار التركيز على تلك الجوانب في الإسلام التي يُنظر إليها للتفريق بينه وبين التأثير الخارجي. وفي العادة تميل هذه الجوانب إلى الاعتماد على الشريعة الإسلامية، بل إن تدريب الكوادر التي تتحلى بكفاءة ممتازة في الشريعة شكل أولوية في جدول الأعمال. وقد أدّى هذا في بعض الأحيان إلى برنامج يقضي بإعادة أسلمة الدولة. وكثيراً ما استعمل توافر بنية تنظيمية جديدة لممارسة تأثير كبير، كما حصل مع الإخوان المسلمين في مصر، وربما أيضاً وبشكل أكثر بروزاً مع الجماعة الإسلامية في الباكستان.

وكثيراً ما يبدو أن هذه المنظمات «العصرية»، ومعظمها ينتمي إلى خلفية سنية تنتمي نوعاً ما إلى شكل من أشكال البنية التراتبية التي تميز الطوائف الشيعية. وعلى صعيد آخر، بقيت إمكانية العثور على الأشكال المتفلتة من التقليد السني متوافرة وقائمة. وقد بلغت مرونة هذه الأشكال حداً جعلها تستحق تسمية «حركة» أكثر من «منظمة». وأخذت هذه الحركات تميل إلى أن تكون متماسكة بشكل من أشكال الولاء لشخصية المؤسس وأفكاره. وعلى هذا الأساس، تُلاحظ أوجه الشَبَه حتى مع

المدارس الشرعية السنية، أي المذاهب، حيث نشهد استمرارية التعليم أكثر من التنظيم.

لا يمكن تجاهل الحركات الصوفية التقليدية. وقد عرضت هذه الحركات عموماً سلسلة طويلة من الأشكال التنظيمية، بعضها فضفاض بحيث يصعب النظر إليها على أنها حركات بأي معنى من المعاني، وبعضها الآخر يخضع لإشراف وتنظيم قيادة تراتبية. وقد أظهرت هذه الحركات قدرة فائقة على الاستمرار، حتى عندما تحللت قاعدتها الاجتماعية، خصوصاً في المدن، بفعل المتغيّرات الاقتصادية والاجتماعية. وفي هذا السياق يكمن التنوع في الحركات الروحية ـ القبلية والقروية ـ حيث السلطة ترتدي ثياب «الرجال الطاهرين»، مثل تلك التي وضعها غيلنر Gellner «ملائكة الأطلس».

أياً كانت القاعدة الاجتماعية لهذه الحركات أو المنظمات وطبيعتها، فإن ما يجمعها هو تأسيس شكل من أشكال الشرعية الإسلامية. وقد أثبت غيلنر Gellner وجود ثلاثة أنواع من هذه الشرعية، وتحديداً القرآن، بما في ذلك امتداداته المتعلقة بالسنة، وإجماع الأمة، وسلسلة الخلافة. والواقع أن منظمات وحركات عدَّة تستمد شرعيتها من أحد هذه المنابع أو أكثر بنسب متفاوتة. وإن تأكيد غيلنر Gellner على أن القرآن يستقر في الدينونة الأخيرة هو، على الأرجح، تأكيد مبالغ فيه، إذ بالإمكان أن يتحول هذا التأكيد إلى ملك لاتجاه معيّن وبهذه الطريقة يفيد المفسر من السيطرة على النص، على الأقل طالما بقيت المسألة تعني أتباعه. وفي مثل هذه الحالة، يتجلى دور مماثل يلعبه الإجماع. فمن خلال بعض الطوائف الشيعية، وبحسب بعض شروحات آية اللّه الخميني، تتجاوز سلطة سلسلة الخلافة عبر الأئمة ما ورد في الكتاب. ويمكن مع هذا الشرط التعرّف على وظائف الأشكال الشرعية الثلاثة التي لا تزال قائمة في الحركات الإسلامية المعاصرة، وكذلك في الحركات والتنظيمات التي يمكن العثور عليها في أوروبا.

تأسيس المنظمات

يُظهر التغيير الفوري والملح الذي جاءت به إعادة بناء الحياة الدينية في أوساط

المسلمين في أوروبا الغربية تحول مسألة التنظيم إلى أمر ضروري. لكن الكثير من الحركات والتنظيمات في بلدان المنشأ الإسلامية كانت على الأرجح ناجحة، ولم يكن من ضرورة حقيقية لتنظيمات دينية خاصة مع أهداف محددة منظمة يستطيع المسلمون عبرها إدارة حياتهم الدينية اليومية. وكان المسجد متوافراً كأحد التسهيلات التي تُقدِّمها الجالية، فلم يكن من الضروري ربطه بتنظيم معيَّن، علماً بأن مساجد عدَّة كانت ترتبط ببعض التنظيمات. والحقيقة أن الحكومة تحمّلت في خلال القرن الماضي مسؤولية تأمين هذه الخدمة من خلال وزارة الشؤون الدينية أو الأوقاف، كما هي الحال بالنسبة إلى حكومة الدانمرك المسؤولة عن الكنيسة هناك. كما أن التربية الإسلامية الدينية للأطفال كثيراً ما تكون متوافرة بشكل طبيعي، سواء بشكل صفوف في مدرسة أو في جامع، أو دروس تُعطى من خلال المضمون العام للثقافة الإسلامية؛ وكل هذا من دون أن يترتب على الأهل تحمّل أي أعباء خاصة للحصول على هذه التسهيلات.

شكلت تركيا الاستثناء الوحيد في هذا المشهد، بمعنى أن هذا الانتقال من الممارسة الدينية الإسلامية التي لا تتطلب جهداً يُذكر إلى وضع لا بدَّ معه من بذل مجهود بغية إيجاد التسهيلات اللازمة كان قد تمَّ بفعل إصلاحات كمال أتاتورك. وبالتالي، فإن حركة مثل السليمانية مع نشاطاتها التربوية الواسعة هي بمعنى من المعاني حركة «أوروبية» مقارنةً بمعظم الحركات التي تنتمي إلى تجارب أخرى غير التجربة التركية.

ولم يكن بالإمكان الاعتماد على السياق الذي استوطنت في إطاره عائلات مسلمة في أوروبا بخصوص الحصول على التسهيلات الإسلامية اللازمة. وتتجلى في الواقع مؤشرات تبيّن أن العديد من المسلمين ينظرون إلى البيئة غير المسلمة كما لو أنها بيئة معادية للأمور الإسلامية. وقد أظهرت دراسة حول الجالية الباكستانية في أكسفورد أن العديد من الزوجات ينظرن إلى أنفسهن كما لو أنهن يلتحقن بأزواجهن «لإنقاذهم» والحؤول دون ابتعادهم عن ثقافتهم وعن دينهم. وبالتالي، فإن تأمين أماكن العبادة والصلاة، وتوفير التربية الإسلامية للأطفال، والحصول على اللحم الحلال، ودفن الموتى بشكل لائق، وغير ذلك من المسائل التي كانت تُعتبر من

المسلمات في الوطن الأم باتت موضع تفكير جدي في الخارج.

وبغية تلبية هذه الاحتياجات، تمّ تشكيل المنظمات الإسلامية عبر سلوك طريقين. ولا شك في أن الطريق الأكثر شيوعاً تمثل بقيام الجالية في المراحل الأخيرة بمبادرات محلية. وغالباً ما جاء نشاط بعض الأفراد لكي يجسّد مطلباً أو احتياجاً خاصاً. وبهذا فإن المنظمات التي أنشئت لم تكن بالضرورة إسلامية بشكل واضح، بل إن معظمها كان على الأرجح ذا خلفية عرقية أو إقليمية أو قروية. وجدير بالذكر أن المنظمات الإسلامية كانت ترتبط بشكل خاص بمشاريع تعود إلى المسجد بالتوازي مع إقامة شكل من أشكال التربية الإسلامية للأطفال. غير أن المنظمات والحركات التي كانت قد تأسست في البلاد أخذت منذ المراحل الأولى نسبياً تنشئ وكالات أو فروعاً لها في أوروبا. ومع مرور الوقت، نجحت في السيطرة على الموقف، سيّما وأن المجموعات المحلية الصغيرة وجدت أنه من المفيد لها الوصول إلى سلطة وأموال ومكانة هذه الحركات الأوسع انتشاراً.

إلى جانب هذه الملاحظات العامة، لا بدَّ من النظر إلى عملية التنظيم التفصيلية انطلاقاً من الضغوطات التي يفرضها السياق الأوروبي. وتتنوع هذه الضغوط وتختلف بشكل كبير بحسب ظروف هذا البلد أو ذاك. والواقع أن العامل الأكثر تأثيراً كان النظام القانوني الخاص الذي يحكم الجمعيات، تليه مصادر التمويل. فالسلطات العامة في معظم البلدان الأوروبية تمنح مساعدات مالية لمنظمات تسعى إلى غايات تربوية، ثقافية وأحياناً دينية. لكن الحصول على هذه المساعدات يفترض بالجمعية المعنية أن تملك شكلاً يجعل السلطات تعترف بها. وهذا يعني عموماً تسجيل الجمعية بموجب قانون الجمعيات والعمل بموجب أحكام هذا القانون، الأمر الذي يفرض على المنظمات الإسلامية أن تتبنى هيكلية اللجان الإدارية، ومفاهيم العضوية، والانتساب الدوري، والجمعيات العمومية السنوية، والتصويت، وغير ذلك من الإجراءات.

كانت هذه الأشكال من التنظيم غريبة في العادة عن الإسلام، على الأقل في تنويعاته السنية، مع غياب الكنيسة والتراتبية الكهنوتية. وقد لا يكون من باب الصدفة أن المنظمات القليلة التي كانت تملك بعضاً من هذه البنى في بلدانها الأصلية، كانت

من بين آخر المنظمات التي نجحت في نقل نشاطاتها إلى أوروبا. وكأمثلة بديهية عن ذلك، يمكن للمرء أن يشير إلى الجماعة الإسلامية من الباكستان وإلى السليمانية من تركيا.

أدّت التنويعات في السياق القانوني الأوروبي إلى إحداث اختلافات كبيرة في اتساع نطاق التنظيم وطبيعته. ففي بريطانيا مثلاً، لا يتطلب العمل بموجب أحكام القانون لإنشاء جمعية الكثير من الإجراءات، حتى أن السلطات لا تطلب تسجيل الجمعية على الرغم من وجود إعفاءات ضريبية لدى تلبية متطلبات هيئة الجمعيات الخيرية، ووجود فوائد قانونية لتسجيلها كشركة. وقد تمثلت إحدى النتائج التي ترتبت عن هذا النقص في التحديد بازدياد عدد المنظمات التي يكتفي الكثير منها بأسماء طموحة تتضمن عناوين شخصية. أما في بلجيكا وفرنسا، فتحتاج المنظمات إلى أن تضم مجالسها الإدارية عدداً معيناً من حاملي الجنسية الفرنسية، الأمر الذي شكّل حاجزاً مهماً أمام ازدياد عدد الجمعيات والمنظمات كما هو الأمر في بريطانيا. وعندما ألغت فرنسا في العام ١٩٨١ الطلبات الخاصة بجمعيات الأجانب، ازداد عدد الجمعيات وإن بنسبة أقل مما هو عليه الأمر في بريطانيا.

استمرارية التطور

بعد مرحلة التأسيس، تتحول العناصر المؤثرة في التطور اللاحق لهذه المنظمات إلى مسألة أكثر تعقيداً، إذ يتحول التمويل واكتساب الشرعية إلى أولوية. وترتبط بهذه المسائل التطورات التي يشهدها البلد الأصلي أو بلد الهجرة.

الواقع أن الاستيطان في أوروبا لا يؤدي إلى صعوبة في العلاقات مع البلد الأصلي. أولاً، تتم بالطبع المحافظة على العلاقات العائلية ومعها على الصلات مع البلد الأصلي. وهكذا تكتسب التطورات المحلية تأثيراً مباشراً على المصالح المباشرة للجاليات المهاجرة.

كما أن تطورات عدّة أوسع من ذلك ـ سياسية واقتصادية واجتماعية ـ تقع في البلدان الأصلية، تستمر في لعب دور مؤثر وكبير لدى مسلمي أوروبا عبر قنوات

متعددة. وبالنسبة إلى المجموعات والأفراد الذين يطمحون إلى لعب دور سياسي، تمثل الجاليات المهاجرة حلبة بإمكانهم أن يتحركوا فيها من دون قيود كتلك التي تعترضهم في بلادهم. وقد بدا ذلك في منتهى الوضوح في السبعينيات في ألمانيا الغربية عندما بات بإمكان العديد من المجموعات السياسية التركية، الممنوعة في تركيا، أن تجمع الواردات المالية وتستقطب الدعم. وكانت فرنسا قد شهدت تجربة مماثلة في خلال حرب التحرير الجزائرية حين جرى إلقاء القبض على مئات الجزائريين في فرنسا لمنعهم من دعم الثورة. ومؤخراً، لجأت بنازير بوتو ومعارضوها إلى استعمال هذا الأسلوب مع الجالية الباكستانية في بريطانيا. وتجري عملية مشابهة في أوساط الأكراد في السويد وفي ألمانيا.

لا بد من الإشارة إلى أن مثل هذه التطورات السياسية يؤثر أيضاً على المحيط الأوروبي حيث يتحرك المسلمون، وكثيراً ما يتم ذلك بالإكراه أو التضييق. وقد لعبت الأحداث السياسية الدولية دوراً أهم بكثير من استيطان الجاليات المسلمة نفسها في إدراك الجمهور الأوروبي للإسلام. فالثورة الإيرانية، والحرب الأهلية اللبنانية، ونشاطات المقاومة الفلسطينية ساعدت على تقوية المواقف المعادية للإسلام الموروثة منذ قرون، وهو شعور كثيراً ما كانت تغذيه بسهولة العنصرية والحركات العنصرية. كذلك ساهمت الأزمة التي تسبب بها احتلال العراق للكويت في آب/أغسطس العام ١٩٩٠ في بروز هذه المشاعر بشكل أقوى. وقد أدّت مشاعر الرأي العام المعادية على الدوام إلى الحد من قدرة المنظمات الإسلامية على التحرك، بل إن بعضها لجأ إلى الحل البديل الوحيد المتوافر ألا وهو إثبات الذات بشكل عدائي.

أضف إلى ما تقدم أن تطورات عدة أوروبية الأصل تفرض تأثيرها الخاص على المنظمات الإسلامية، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وذلك عبر تغيير السياق الذي تتحرك في إطاره. وهكذا، فإن سياسة الهجرة تؤثر على المنظمات الإسلامية بشكل غير مباشر، من خلال السياق، أو مباشرة. من جهة، تجد السلطات نفسها مجبرة على أن تضع سياسة الهجرة في سلم أولوياتها وتجد صعوبة في العثور على الموظفين لهذا الغرض. ومن جهة ثانية، تميل سياسة الهجرة إلى تشجيع الأجواء العنصرية والمعادية للمهاجرين أكثر فأكثر. وكثيراً ما يدلي سياسيون مهمون

بتصريحات يبحثون من خلالها عن أصوات الناخبين وهم يجهلون تماماً مدى التأثير السلبي لهذه التصريحات على أقليات يرى السياسيون أن لا أهمية تذكر لأصواتها. ويمكن لمتغيّرات سياسية كبرى، كما يحصل مع الإصلاحات التربوية البريطانية منذ العام ١٩٨٨، أن تؤثر بشكل كبير على المنظمات الإسلامية التي لم تكن مقصودة بحد ذاتها، وإن كانت قد أخذت بعين الاعتبار. فقد كان لأحداث مثل قضية «الآيات الشيطانية» تأثيرات مأساوية على مجمل مشهد الإسلام المنظم في بريطانيا.

وتتجلى شكوك بسيطة حول ترابط وتداخل المسائل المتعلقة بالتمويل بهذه العوامل المتنوعة. ويبدو أن منظمات قليلة جداً، باستثناء تلك الصغيرة والمحدودة الطموح، لا تعتمد على مصادر تمويل غير اشتراكات الأعضاء وحلقات المتعاطفين. هذا فضلاً عن بعض المنظمات القليلة التي تموّلها حكومة ما، كأحد فروعها بشكل أو بآخر، وذلك للقيام بالمهام التي ترسمها لها هذه الحكومة. وأفضل مثال على ذلك هو فرع ألمانيا الغربية من منظمة ديانات. لكن على المنظمات عموماً وفي معظم الأحيان أن تتشكل بطريقة تتيح لها أن تجذب التمويل الضروري.

قِيل الكثير حول مدى تمويل الدول الغربية الفتية لهذه المنظمات، غير أن أبحاثاً قليلة جداً قد أجريت حول الحجم الراهن لهذا التمويل أو مدى التأثير المحتمل. ففي بريطانيا، كان من الواضح أن عدد المساجد المسجلة قد ارتفع فجأة ثلاث أو أربع مرّات عما كان عليه العام ١٩٧٤. وتبرز شكوك قليلة جداً حول ارتباط هذه الظاهرة بارتفاع أسعار النفط. لكن تبرز في المقابل إمكانية متواضعة جداً لمعرفة مدى ارتكاز هذا النمو إلى المال العربي والآمال المعلقة على هذا المال العربي، وأيضاً مدى اعتماده على الثقة الذاتية المتنامية.

في حالات قليلة جداً تتعلق بمساجد ومنظمات عُرف عنها أنها تلقت هدايا كبيرة من اقتصاديات نفطية، يمكن التأكيد على جود علاقة مباشرة بين مصدر التمويل وبين السياسة المترتبة عن ذلك. والحقيقة أن فرع ديانات في ألمانيا، وتحديداً عبر منظمة ديانات التركية، أو المؤسسة الإسلامية في بريطانيا، يعتمد على طروحات فقهية وعلى سياسات تتفق مع تلك المعتمدة في المملكة العربية السعودية. وليست هذه الظاهرة محض صدفة، إلاّ أن المؤكد هو تفوق التعاطف المتبادل والمصالح

المشتركة على علاقة تسيطر عليها جهات سعودية. كما أن تمويل العراق لمسجد في برمنغهام لا يجعل من هذا المسجد ناطقاً باسم صدام حسين، كما لا تجبر المساعدات التي يتلقاها المعهد الإسلامي في غرب لندن من ليبيا على تلقي الأوامر من ليبيا نفسها.

لا شك في أن الأمر يحتاج إلى شيء من المخيلة بالنسبة إلى مصادر التمويل، وكذلك إلى شيء من الاختيار العاقل. والواقع أن جمعيات واضحة في صوفيتها، أو قريبة من التصوف، أو جمعيات «غير أرثوذكسية» في اتجاهاتها، لا تزعج نفسها في الاقتراب من مصادر التمويل الرسمية السعودية. والحقيقة أن معظم الممولين، في القطاعين العام والخاص، هم بكل بساطة غير مطلعين بما يكفي على الظروف الخاصة المناسبة، وهم نادراً ما يكونون في موقع يمكِّنهم من تقدير الطريقة التي تستعمل فيها أموالهم وهداياهم. لكن هذا لا ينفي بالطبع وجود درجة من العلاقات المتبادلة تتناول الاتجاه الفقهي والسياسي العام، غير أن دور الوسيط والمترجم الذي تلعبه بعض الشخصيات المعنية مباشرة تضمن بأن تكون هذه العلاقات المتبادلة مرنة ومنفتحة عموماً.

وفي حين أن درجة تأثير مصادر التمويل الإسلامي لا تزال تثير الأسئلة، فإن مصادر التمويل الأوروبية أكثر مباشرة بكثير، على صعيدي البرامج والبنية التنظيمية. وجدير بالذكر أن التمويل الأوروبي للنشاطات الإسلامية يأتي من وكالات حكومية رسمية أو من الشركات الكبرى.

وكما أشرنا سابقاً، يتطلب الوصول إلى مصادر التمويل هذه أن تعتمد المنظمات بنى تحظى باعتراف الممول الرئيس، وهي بنى كثيراً ما تكون بعيدة كل البعد عن الأشكال التقليدية. وفي بعض الأحيان، يبقى هذا شكلاً سطحياً، كما هو الأمر بالنسبة إلى عدد غير قليل من الجمعيات البلجيكية حيث تحوّل أعضاء الهيئات الإدارية من غير المسلمين إلى «شركاء نائمين» عموماً، أو حيث تواصل جمعية عائلية أو دينية العمل بأساليبها القديمة خلف هيئة إدارية منتخبة. وفي حالات أخرى، فرضت الرغبة في الحصول على تمويل عام أو خاص على فرق صوفية موجودة بشكل غير رسمي اعتماد بنية رسمية. وهذا بحد ذاته يتناقض تماماً مع ممارسات

سابقة، وعلى الأقل يمنح أعضاء الهيئات الإدارية قوة تساعد مرشديهم على الاستعانة بالمحكمة.

في السويد والدانمرك، يمكن للمرء أن يرى التأثير المباشر على تأليف الجمعيات أو المنظمات التي تنتجها الطبيعة الخاصة لاستعدادات التمويل. ففي الدانمرك، تخوّل قوانين المدارس الحرة الأهل أو أي مجموعة أو جماعة يزيد عدد أفرادها عن رقم معين بأن تؤسس مدرستها الخاصة مع الاستعانة في ذلك بتمويل حكومي. وقد أدّى هذا القانون إلى إنشاء أكثر من ٢٠ مدرسة، غير أن أكبر هذه المدارس في كوبنهاغن واجهت مشكلة عندما انفصل عنها عدد كبير من الأهالي لتشكيل مدرسة جديدة. وفي السويد تقدم الحكومة المعونة لجمعيات «الكنائس الحرة» بشكل موازٍ لما تقدمه للكنيسة «اللوثرية» الرسمية. ومرة أخرى، يتجلى حد أدنى من العتبة التي شكّلت عاملاً مساعداً في إحداث شرخ في واحد من أنجح الاتحادات الإسلامية في أواخر الثمانينيات.

وبشكل ما، لعبت شروط التمويل الرسمي دوراً أكثر جدية في التأثير على خطاب المنظمات الإسلامية وعلى أهدافها وغاياتها. ومع الاستثناء الهولندي السريع وحالة بلجيكا الغربية، كانت السلطات الرسمية في أوروبا قد اتخذت موقفاً يعتبر أن دعم الأهداف الثقافية والتربوية مسألة شرعية بخلاف نظرتها إلى المسائل الدينية. وكانت النتيجة انتشار مفهوم «المركز الثقافي الإسلامي»، وهو مفهوم يختلف تماماً في مضمونه في معظم أنحاء العالم الإسلامي عما هو عليه في الخارج. هذا ويتمّ وضع البرامج وترتيبها وتقديمها بطريقة تتيح التشديد على الثقافة الأصلية، بما في ذلك اللغة والحرف، مع وضع الدين في مكان متواضع، وعلى الأقل تقديمه للجمهور. في الدانمرك، تأسست جمعية إسلامية تركية كجمعية رياضية وثقافية، بهدف تشجيع السلطات المحلية على تمويلها، وكذلك بهدف عدم إثارة انتباه «ديانات»، ولكنها وجدت نفسها عاجزة عن الحصول على سمة لإمام لأنها ليست طائفة دينية.

لا بد من الإشارة إلى أن الضغط الذي تفرضه السلطات الرسمية على المنظمات الإسلامية، وهو ضغط قانوني وسياسي وبيروقراطي، يحمل على تحويل الإسلام إلى

هوية عرقية. لكن مثل هذا التضييق لا يشكِّل مشكلة جدية بالنسبة إلى السيخ أو الهندوس، وإن كان يتصدى للمسلمين في أوروبا الذين قدموا من خلفيات عرقية متنوعة، حتى وإن كان يمكن في بعض البلدان أن يكونوا من الجنسية نفسها. وجدي أيضاً، وربما أكثر، أن تُفرض سهواً قيود عرقية على الإسلام تتناقض مع طبيعة الإسلام كدين كوني مثله مثل المسيحية.

أسئلة لا بدَّ من طرحها

إلى هنا، كانت المسألة بالضرورة عبارة عن دراسة انطباعية حول تأسيس وتطوير الجمعيات الإسلامية، مع التأكيد على العوامل التي ساهمت في تحديد الاتجاهات التي سلكتها.

أما القسم الثاني من هذا الفصل، فسيسعى إلى تقديم معلومات أساسية حول الحركات والجمعيات المهمة على الصعيدين المحلي والإقليمي في أوروبا، علماً بأن أبناء كل بلد قد لجأوا إلى تثبيت أماكنهم من خلال الملابس الواقية للمشهد الإسلامي في هذه البلاد. وفي هذه الأثناء، فإن غرض النقاش كان تقديم خلفية كافية عن طبيعة عامة، وذلك بغية التأكد من أنواع الأسئلة والحلول المقترحة التي لا بدَّ من طرحها إذا ما أراد المرء أن يقيم طبيعة منظمة أو حركة بعينها، من منطلق العمليات الداخلية وكذلك من منطلق علاقاتها ببلد المنشأ أو بلد الاستيطان.

يجب على المرء أن ينظر أولاً إلى أصول الجمعية أو الحركة المعنية. فهل هي نهضت في الأساس من وضع أوروبي، أو أنها بشكل ما عبارة عن فرع أو وكالة لحركة مقرها في بلد المنشأ أو في منطقة إسلامية أخرى؟ وبصرف النظر عن أصولها، فهل هي حافظت على روابطها الأولى أم أنها غيّرت الولاء بشكل جذري؟

ثانياً، ماذا عن الجانب الفقهي، بمفهومه الواسع الذي يشمل الفقه السياسي والشرعي؟ والمسألة هنا تقتضي ربط الموضوع بنموذج من النقاش الإسلامي يتصل بالاتجاهات الإسلامية التقليدية، وكذلك بالاتجاهات «التحديثية». ولا بدَّ من إجراء مقارنة بين البيانات والسياسات التي تنتهجها الفروع الأوروبية وبين النصوص الأصلية: هل هذه الاتجاهات المختلفة تحسّن أو تطور النظرة الأساسية للحركة

بحيث تتفق مع الوسط الأوروبي؟ وإلى أي حد يكيِّف الناطقون باسم الحركة وجهات النظر «الجاهلة» للمتعاطفين معهم من الأوروبيين لكي يحافظوا على ولائهم؟ ليست مسألة عادية بالنسبة إلى مجموعات من المسلمين الذين يفتقرون إلى الثقافة أو إلى التدريب الإسلامي أن يقدِّموا وجهات نظر المعتزلة حول الإبداع في القرآن ـ فهل المعتزلة قد اندسوا بهذه الطريقة من الباب الخلفي في أوروبا؟

ثالثاً، ما هي طبيعة بنية المنظمة؟ لا بدَّ من أن تتم الإجابة عن هذا السؤال لجهة ما يتعلق منه ببلد المنشأ (بتعابير رسمية أو غير رسمية، تراتبية أو توافقية، مدرسية أو ربانية) وكذلك ما يتعلق منه ببلد الاستيطان. واللافت في هذه النقطة الأخيرة عدد جمعيات المساجد في ألمانيا الغربية التي تغيّرت منذ العام ١٩٨٠ من جمعيات مسجلة e.V. إلى مؤسسات Stiftung. وفي حين أن بنية الأولى بنية ديموقراطية، تخضع الثانية لإشراف الشركات. وقد حدث تطور مشابه في هولندا، وجرى ربط الأمرين بالنفوذ المتزايد لديانات التركية Ditib على حساب حركة السليمانية.

رابعاً، تبرز مسألة بالغة الأهمية هي مسألة السلطة الداخلية. وتعود إحدى المشاكل التي تواجهها المنظمات الإسلامية في أوروبا إلى أنها زُرعت خارج محيط لا يقيم وزناً للتقاليد وحيث لا بدَّ من تعليم القيادة. وجدير بالذكر أن قيادات قليلة جداً، فردية وجماعية، يمكن أن تعتمد في تحركها على شخص تنتسب إليه. وبإمكانهم أن يضطلعوا بما عليهم أن يقوموا به أو أن يعينوا في مناصبهم، ولكن عليهم إذا ما أرادوا أن يحتلوا مواقع فعلية أن يستحقوا مكتسباتهم وأن يدافعوا عنها. وهذا يعني التوصل إلى تسوية مع أتباعهم واستثمار كافة الموارد المتوافرة لكي يتمكنوا من تأمين الخدمات التي يتوقعها أتباعهم. وهذا يرتبط بالسؤال المطروح حول الشرعية الإسلامية. فالمنظمات والجمعيات تجد نفسها في حلبة منافسة بغية الحصول على الموارد المالية واستقطاب الأعضاء. ولا بدَّ من إيجاد توازن بين الشرعية القانونية وذلك عبر توزيع المكتسبات (وهذه تعتمد على الوصول إلى مصادر التمويل) والشرعية في الميادين الإسلامية (القرآن، الإجماع و/أو تسلسل الوراثة).

خامساً، إن الغاية من جمع الموارد هي التمكن من الاستجابة للاحتياجات وذلك بتوفير برامج للنشاطات، ما يعني بشكل أوسع تعليم الصغار من خلال ما يسمى

بالمدارس القرآنية. وهكذا تمكنت حركات لم تلقَ دعما شعبياً يُذكر في بلد المنشأ من أن تستقطب حلقة أوسع من المتعاطفين، على الأقل بشكل مؤقت، وذلك بفعل تآخي هذه الخدمة. وهذا لا يعني بالطبع أن النشاطات لا معنى لها، مثل النشر والوعظ (يشهد على ذلك العمل الدولي لجماعة التبليغ)، تآخي الطعام الحلال، ودفن الموتى، وتنظيم أداء فريضة الحاج.

سادساً، ما هي القاعدة الاجتماعية لجمع الأعضاء؟ لا تزال الأغلبية الساحقة من المنظمات تجمع أعضاءها بالدرجة الأولى على أساس قاعدة العرقية أو الوطنية، ومنها على أساس قاعدة أكثر قرباً من ذلك: العشيرة، القبيلة، المنطقة، المهنة، وهكذا دواليك. وقد تعمَّدت هنا عدم استعمال المصطلح «طبقة»، وإن كان من الممكن أن يصير هذا مناسباً مع تقدم الجيل المولود في أوروبا بالعمر وأطفالهم. ولا يمكن للمرء أن يتجاهل أيضاً العدد المحدود إنما المتزايد للجمعيات المهنية التي تتنافس عليها حركات سياسية ـ دينية تقليدية أوسع نطاقاً. وقد جرت في السنوات الأخيرة محاولات عدَّة لإطلاق حركة شبابية إسلامية من الشباب أنفسهم، وكذلك من منظمات أكثر قدماً. ولا شك في أن أحد مظاهر الدينامية الإسلامية الداخلية في بريطانيا حول قضية رشدي تمثل بمسألة السيطرة على مثل هذه المجموعات الشبابية.

سابعاً، ماذا عن العاملين في هذه المنظمة أو تلك؟ ما هو نوع الأفراد الذين تبحث عنهم منظمة ما أو ترغب في توظيفهم؟ الواقع أن مساجد كثيرة تجد أن الخيارات أمامها محدودة جداً لأنها تعتمد على دعم إما من «ديانات» وإما من وكالة حكومية من بلادها أو من بلاد أخرى، مثل المملكة العربية السعودية (وليس من الضروري أن يكونوا سعوديين). هذا وقد استعانت مساجد أخرى بمسؤولين رسميين، وخصوصاً في مراحل التأسيس الأولى، من مناطقها الأصلية، ووجدت إذ ذاك المقياس التقليدي لإمام القرية. وجدير بالذكر أن صفة الشخص المعني، وظروف التوظيف وطبيعة أهمية المنظمة، هي عوامل تتضافر لكي تحدد النقطة التي يبدأ منها الشخص المعين وظيفته: هل يبدأ من الصفر وعليه أن يتعلم كل خطوة في طريقه لكي يراعي طائفته ويتحدث باسمها؟ وهل هو يتبع للهيئة الإدارية التي توظفه، وإلى أي حد يعرّضه هذا الأمر للاستغلال وللتضليل مع التهديد بالطرد بموجب

قوانين الهجرة؟ وهل جاء بموجب توصية من السلطة المرسلة سواء أكانت هذه السلطة مؤسسة مركزية مثل «ديانات» أو «الجماعة الإسلامية» أو كانت بنية موروثة مثل الفِرق الصوفية أو بعض المجموعات الباكستانية؟ فكثيراً ما يعني اعتماد مثل هذا النهج في التوظيف أن الأشخاص المعنيين يفتقرون إلى أي فكرة حقيقية عن المحيط المدني الأوروبي حيث عليهم تأمين القيادة الدينية والتوجيه. وكثيراً ما يعني هذا أيضاً أن تربية هؤلاء الأشخاص الإسلامية غير كافية.

ثامناً، ماذا عن اللغة أو اللهجة التي تستعملها جماعة من الناس في التعبير عن نفسها؟ قد تكون هذه أقل منطقة يجري فيها البحث والتنقيب، إذ أنها لا تتطلب معرفة حقيقية بما يجري في أوروبا فحسب على مستوى الاتصالات الداخلية للمنظمات وما تقدمه علناً عن نفسها لطائفتها فضلاً عن المجتمع الأوسع نطاقاً، وإنما هي تتطلب أيضاً خبرة واسعة بأشكال التعبير التي تستعملها الجاليات والحركات في البلدان الأصلية راهناً وتاريخياً. ويبدو أن المقارنة في الزمان والمكان وفي الفضاء الثقافي تفرض نفسها هنا على أي تقويم حقيقي. أما المجالات التي لا بدَّ من أن يتركّز عليها الاهتمام، فهي الاختلافات الكتابية والشفهية لأهداف المنظمة ونشاطاتها، والتي تتطلب تحليلاً ومقارنة بين التعابير في اللغات المتعددة المستعملة لدى المنظمة المعنية.

تاسعاً، لا بد من النظر إلى اللغة غير المحكية، أي الرموز التي تستعملها منظمة معيَّنة وأتباعها. ويمكن لهذه الرموز أن تأخذ شكل التعبير التصويري، مثل الملصقات، الرسومات، الكاريكاتور والرسوم البيانية والتخطيطية المستعملة بكثرة في المطبوعات الإسلامية وفي العمارة. ويمكن للغريب أن يفهم بسهولة نسبية هذا الشكل من التعبير، مثل المصادفة الملحة بين التاريخ التركي العثماني والشعارات الإسلامية في عدد غير قليل من المساجد في ألمانيا ـ غياب مثل هذه الرمزية في المساجد الباكستانية، حيث العَلم الوطني هو أيضاً أقل بروزاً في عرضه، وهذه مسألة تستحق أن نتوقف عندها لاحقاً. أضف إلى ذلك الأمور التي يصعب إيجاد تفسير لها، بما في ذلك لُحى الشبان وغطاء الشعر لدى النساء. فغطاء الشعر لدى المرأة الفلاحة المسنة في بافاريا أو كشمير يحمل دلالة مختلفة تماماً عما هي عليه بالنسبة

إلى الشابة الفرنسية الجزائرية أو المسلمة الألمانية خريجة الجامعة.

عاشراً، وأخيراً، مسألة النفوذ والتأثير، وهي مسألة تتعلق بالمنظور الذي تتم من خلاله مقاربة الموضوع. فالدوائر الأوروبية تتوقع أن تسعى بعض المنظمات على الأقل إلى تحسين ظروف جالياتها وأوضاعها الحياتية. وربما تبرز من جهة حالات إدراك أو مشاعر متفاوتة لما هو مقصود بظروف التحسين ـ كما هو الأمر في ميدان التربية حيث يميل الأوروبيون إلى أن يروا هذه المسألة مرتبطة بالاندماج التربوي ومرتكزة إليه، في حين أن العديد من المسلمين يحكمون عليها من منظور المحافظة على الإسلام. ومن جهة ثانية، فإن أنواع الاعتبارات التي جرت الإشارة إليها سابقاً تعني أنه بالنسبة إلى العديد من المنظمات، على سبيل المثال، يرتبط إنجاز المقترحات المعلنة أو غير المعلنة، بمسائل تتعلق بالمحافظة على الشرعية والنفوذ والسلطة. وأياً كانت التقارير والبيانات العامة حول الهدف المعلن، سيتم الحكم على الجماعات المغربية في فرنسا مثلاً، انطلاقاً من قدرتها على المحافظة على تأثير الحكومة المغربية على المغتربين. وكثيراً ما يكون واضحاً أيضاً أنه يمكن أن يكون لأعضاء أو أتباع منظمة ما منظور مختلف عن قيادتهم. وبقدر ما تكون المنظمات قادرة على تأمين الخدمات التي ترغب فيها الجالية، يكون عدد أتباعها أكبر بكثير مما لو كانت تعمل في إطار برنامج حزبي فحسب.

استنتاجات

عند تقديم وتحليل المنظمات والحركات الإسلامية، علينا أن ننتبه إلى انحرافات ومحدوديات المراقب، الذي عادة ما يكون من خارج الجالية، سيّما وأن عدد الباحثين المسلمين في هذا المجال لا يزال قليلاً. وكنت قد اقترحت بأن تأتي برامجنا وأولوياتنا على غير ما هي عليه لدى المنظمات. ومن الواضح أن على المرء أن يأخذ أيضاً في الاعتبار غرض المراقبة: هل هي مسألة نشر وتنقيح لنماذج اجتماعية أنثروبولوجية، أو أنها سياسية موجهة، وفي هذه الحالة في أي سياق تاريخي؟ ولا بدّ أيضاً من أن يؤخذ في الاعتبار منظور المراقب: هل هو علماني، ماركسي، متدين (وماذا يعني هذا؟)، إلى غير ذلك.

في مثل هذا الوضع، يُطرح سؤال أكثر أهمية يتعلق بالمقدرة على النظر (تحددها التجهيزات الموضوعة بتصرف المراقب) ليس فقط إلى النظام الأكاديمي المكتسب، أو إلى الأطر والهياكل والأنواع المهنية للمعالج الاجتماعي والتربوي، إنما أيضاً إلى النماذج الثقافية الموروثة. فقد قامت فِرَق صوفية غير رسمية لا يراها فعلياً أولئك الذين لا ينظرون إلاّ إلى المنظمات الرسمية. كذلك يُرجح ألا تكون المرأة، وهي نصف حياة الجالية، منظورة لأن غالبية المراقبين هم من الرجال، ولأن الأدوات المعتمدة للتدريب والنظم الأكاديمية المتباينة قد تبلورت على أيدي أجيال من المراقبين الرجال مع مدخل إلى المجتمع الرجالي فقط، وهذه نقطة ضعف مميتة بالنسبة إلى الثقافات الإسلامية التقليدية.

لكن القدرة على النظر تتأثر أيضاً بما يتيحه لنا أولئك الذين تجري مراقبتهم، سيّما وأن مختلف الجاليات التي نتعامل معها تملك شيئاً من الخبرة في التعاطي مع الأوروبيين تعود إلى زمن الإمبراطورية، وينطبق هذا بدرجة ما على الأتراك أيضاً. فقد تعلّموا تكييف ما عندهم من آليات دفاعية، وكيفية تقليص تدخل الحُكام العثمانيين والمغول وغيرهم بشؤونهم، وكيفية تخفيف تدخل ضباط الاستعمار البريطاني والفرنسي بأمورهم. كما تعلّموا كيف يتدبرون أمر أترابهم الأوروبيين، ليس فقط بنجاح، وإنما أيضاً بالمحافظة على شيء من الاستقلالية. ونشير هنا إلى أن هذه التجربة هي موضع اقتباس ومستخدمة في أوروبا نفسها اليوم.

وهكذا فإن جيلاً أقدم من القيادات النقشبندية في بريطانيا، حقق بعض النجاح في الحصول على أموال رسمية وفي إدارة هذه الأموال، وتمكّن من التغلب على عدم الخدمة في الجيش البريطاني الهندي. ويعجب المرء من عدد الملاحظات حول اللجان الإسلامية وتدرجاتها وطموحاتها وتنظيماتها التي تكوّنت في سياق هذه العملية.

يقودنا هذا أخيراً إلى السؤال المطروح حول الدور الذي تلعبه المنظمات الإسلامية في دمج أو في عزل الجالية الإسلامية في أوروبا. ويميل المرء نحو الوصول إلى خلاصة تقول إن المنظمات، كما هو الحال بالنسبة إلى الجالية ككل، تجنح في الاتجاهين. وإن استمرار تسلط قيادات مستوردة، وأولويات وضعت بناء

على عوامل من خارج أوروبا، والتناقض الوجداني للغة والرمز، كل هذا يؤدِّي على الأقل إلى درجة قوية من الانفصالية، إذا لم يكن إلى الانعزالية. ومن جهة ثانية فإن التناقض الوجداني للغة والتعبير يغيِّر في طبيعة وفي معاني اختيار العاملين. وقبل كل شيء، فإن الأشكال الخارجية التي تتبناها المنظمات تشير إلى درجة من التأقلم مع محيط جديد يؤشر إلى الاندماج.

الحقيقة أنه يمكن المجادلة والقول إن ما أحيط بقضية رشدي ومسألة غطاء الرأس العام ١٩٨٩ (راجع الفصل العاشر) قد أحدث انطباعاً قوياً بانتشار واسع للاندماج على المستوى التنظيمي. ويبدو أن بعض النقاشات الإسلامية في معرض تلك الأحداث كان داخلياً ومباشراً في سباق من أجل الشرعية والدعم، غير أن قسماً مهماً أيضاً كان يتعلق بالاتصال بالمجتمع الأوسع نطاقاً. وبالتالي، فإن ما كان يجري إبلاغه لم يكن في معظم الأحيان يرضي المجتمع الأوسع الذي لم يتجاوب مبدياً استغرابه للانفصالية الإسلامية. ولكن من الواضح أن المنظمات اعتقدت أنها تزداد قيمة في خوضها هذه المجادلة بشكل علني بما يتفق مع تطلعات المجتمع الأوسع، وهو موقف يضعها على قدم المساواة مع معظم المنظمات الأوروبية التقليدية.

لمحة عن بعض المنظمات الخاصة

بعد هذه المقدمة العامة حول طبيعة المنظمات الإسلامية وحول المسائل المختلفة التي يمكن أن تثير اهتمام المراقبين، من المنطقي أن نعرض بإيجاز للمنظمات والحركات الإسلامية الكبرى التي تنشط في أوروبا الغربية. والواقع أن مثل هذا العرض يفسح في المجال أمام تحديد سياق أوسع نطاقاً لهذه المنظمات والجمعيات التي أشرنا إليها وناقشنا ظروفها في الأقسام والفصول السابقة المخصصة لكل بلد.

جنوب آسيا

تندرج الحركات الإسلامية التي أبصرت النور في شبه القارة الهندية في سياق تراجع الإمبراطورية المغولية في القرن الثامن عشر وما تبع ذلك من توسع للسيطرة البريطانية التي بلغت ذروتها إثر انهيار الحكم المغولي واستبداله في العام ١٨٥٨

بالحكم البريطاني الإمبريالي في أعقاب التمرد الهندي أو ما عُرف بالحرب الأولى لاستقلال الهند.

الواقع أن رد الفعل الإسلامي الأول على انهيار الإمبراطورية المغولية تركز بين صفوف «العلماء» ولا سيّما أولئك الذين يعيشون في دلهي ولوكناو Lucknow. ولا شك في أن صورة شاه ولي الله (١٧٠٣-١٧٦٢) تجسد هذه المرحلة الأولى، علماً بأن حركات صوفية مختلفة كانت قد لعبت دوراً هاماً في البلاط المغولي كما نشطت بمظاهر أكثر شعبية بقيادة «المعلمين الدينيين» pirs وركزت على رحلات الحج إلى الأماكن المقدسة، واضطلعت كذلك بدور رائد لجهة الحفاظ على التعبير الإسلامي وتطوير ردود فعل مناسبة على انهيار الحكم الإسلامي. وفي خلال هذه الحقبة نفسها، وتحديداً عندما شرعت شركة الهند الشرقية البريطانية توسع نطاق سيطرتها على بنغال واستغلالها لهذه المنطقة، أصبح الإسلام الوسيلة الرئيسة التي تسلح بها المسلمون البنغاليون لمواجهة الحكم البريطاني.

تعود الأسس التي ارتكزت إليها الحركات المهاجرة إلى أوروبا في القرن العشرين إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتحديداً إلى الفترة التي شهدت وقوع الهند بالكامل تحت نير السيطرة البريطانية المباشرة. ويمكن القول إن حركات مثل الديوباندية والبرلوية و«أهل الحديث» تعود إلى هذا التاريخ. وفي مرحلة لاحقة، بدأت مرحلة جديدة من النشاط المنظم رافقت تنامي الضغوط الهندية لنيل الاستقلال. وانبثقت عن هذا الواقع، وأيضاً عن السياسات الباكستانية اللاحقة ولادة «جماعة الإسلام». ولا بد من الإشارة إلى أن طابع هذه الحركات، ولا سيّما في المراحل الأولى، تكوّن بجزء منه بفعل مناهضة الحكم البريطاني، وبالتالي الحاجة إلى إظهار الإسلام كظاهرة متميزة تتجاوز ما يمكن أن يقدمه البريطانيون، وبجزئه الآخر بفعل النزاع القائم بين هذه الحركات، والحاجة إلى إظهار مواطن ضعف الخصوم وأخطائهم.

الحركة الديوباندية: كانت بلدة ديوباند Deoband التي تبعد عن دلهي مسافة مئة ميل شمالاً تشكل مركزاً رئيساً للتعاليم الإسلامية التقليدية في عهد إمبراطورية المغول. ويبدو أن هذه البلدة عاشت أزمة اقتصادية إثر انهيار الإمبراطورية المغولية

وتأثرت تأثراً بالغاً بانعكاسات الهزيمة التي لحقت بحركة التمرد في العام ١٨٥٧. ولم تستعد البلدة بعضاً من مكانتها إلا بعد مرور بعض الوقت، إنما هذه المرة كمركز للاتصالات الخاصة بالبريد والبرقيات وخطوط سكك الحديد.

في العام ١٨٦٨، عمدت مجموعة من العلماء المسلمين الذين تجمهروا حول رجل يُدعى محمد قاسم إلى تأسيس كلية «دار العلوم» في البلدة. ولعل أبرز ما ميّز هذه الكلية عن الكليات السابقة تمحور أساليب التعليم حول منهاج ثابت يشمل امتحانات سنوية على غرار النمط البريطاني. وانبثقت عن الكلية الرئيسة في ديوباند شبكة غير رسمية من الكليات الفرعية التي تأسست في غالب الأحيان بفضل مساعي خريجي كلية ديوباند. وجدير بالذكر أن تمويل هذه الكليات جاء بمعظمه من التبرعات السنوية، ما جعلها تتميز مرة أخرى عن غيرها من الكليات التقليدية التي كانت تعتمد على أموال الوقف. أما إدارة الشبكة، فكانت تخضع لمجلس قيادي نُظِّم على نحو يجعل من الصعب على أي فرد أو عائلة أن تستأثر به.

هذا وتركز المنهاج الدراسي على دراسة القرآن والحديث الشريف والشريعة والمنطق والفلسفة، علماً بأن دراسة المنطق والفلسفة اكتست أهمية ثانوية بالنسبة إلى العلوم الأخرى التي تشكل العلوم الإسلامية المركزية. ولا بد من الإشارة إلى أن الكلية اشتهرت تحديداً في مجال دراسة الحديث الشرف. وكانت لغة الأوردو منذ البداية اللغة المعتمدة في التدريس، ما جعل ديوباند رائدة في نشر الأوردو باعتبارها اللغة الشائعة للتعليم الإسلامي عبر شبه القارة الهندية.

مع حلول أواخر القرن التاسع عشر، شهدت البلاد قيام ٤٠ كلية ديوباندية، وتميزت الشبكة باعتبارها مسلكاً أو توجهاً داخل الإسلام الهندي. وبعد مرور قرن على تأسيس الكلية الأولى في ديوباند، زُعم أن نحو تسعة آلاف مدرسة قد فتحت أبوابها أمام الطلاب.

الواقع أن المدرسة الديوباندية تميزت بتوجهاتها الأكثر تشدداً في الإسلام الهندي الحديث. ويُعزى هذا الواقع إلى إصرار هذه المدرسة على التعليم المرتكز إلى القرآن والحديث والشريعة. ولا شك في أنه يُعزى أيضاً إلى السمعة التي اكتسبتها في وقت مبكر لجهة إصدار الآراء القانونية. ففي ظل تدهور المؤسسة الإسلامية الرسمية

جراء تداعي الإمبراطورية المغولية، بدا المسلمون في سائر أنحاء شبه القارة الهندية بأمس الحاجة إلى الإرشاد في مختلف القضايا المرتبطة بالحياة الدينية اليومية والعملية والاجتماعية. وسرعان ما ذاع صيت علماء الديوباندية، ولا سيّما بعض علماء المجموعة المؤسسة الأولى أمثال رشيد أحمد ومحمد يعقوب، باعتبارها مرجعاً للآراء القانونية أو الفتاوى في كلية الحقوق الحنفية. ومنذ العام ١٩١١، باتت هذه الفتاوى توثّق وتُنشر بشكل منتظم.

لكن حركة «علماء الديوباندية» كانت تتميز في المقابل بجذورها الراسخة في التقليد النخبوي لبعض الحركات الصوفية. فكانت تركز على الانضباط الروحي الفردي الذي يمكن اكتسابه عبر التتلمذ الفردي على يد شيخ موثوق. ومن الواضح أن هذا التوجه يناقض بشكل علني «الوساطة الصوفية» وطقسها الشعبي المرتكز إلى زيارة الأماكن المقدسة حيث القيادات الدينية تلعب دور الوسيط للحصول على النعم الإلهية. وقد عمد شيوخ الديوباندية إلى نشر الممارسة المعروفة إنما غير المألوفة الخاصة بالتدريب الأساسي في العديد من الحركات الصوفية الكبرى. وبالتالي، كان المؤسسون الأوائل بمعظمهم من الشستيين، لكنهم انضموا أيضاً إلى حركات مثل القادرية والسهروردية والنقشبندية. والواقع أن الديوباندية باتت توصي تلامذتها كافة بالتأمل الصامت الذي اشتهر به التقليد النقشبندي.

أهل الحديث: تميزت هذه الحركة، كما يبدو من اسمها، بالتركيز على الحديث الشريف كمصدر لتفسير القرآن والشريعة. وفي سياق هذا التشديد، لم يكتفِ أهل الحديث برفض التعاليم التقليدية وسلسلة السلطات الخاصة بالحركات الصوفية، وإنما رفضوا أيضاً سلطة الأجيال السابقة من العلماء. وقد عنى ذلك تحديداً رفض إجماع مدارس القانون الكلاسيكية. وجدير بالذكر أن التشديد على نص الحديث جعل الحركة منفتحة إلى حد أنها أعطت الكثير من الوزن والأهمية لمسؤولية العلاّمة الفردية ولمّحت إلى رفض مختلف المظاهر باستثناء التفسير الضيق للإجماع.

هذا وقد تشارك أهل الحديث مع مختلف الحركات الأخرى مبدأ التركيز على شخص النبي محمد، إلا أنهم اختلفوا مع معظم الحركات الأخرى في تركيزهم على الدور المركزي للحديث. فقد اعتُبر الحديث القناة المباشرة لمعرفة الرسول وسنته أو

نمط حياته. وفي هذا السياق، يعتبر أهل الحديث أنهم يمتلكون خط تواصل مباشر مع الرسول يختلف عن خط الديوبانديين حيث يتم التواصل بواسطة مرشد، أو مع البرلويين الذين يولون أهمية كبيرة لدور المعلم الديني الوسيط. وفي حين لا يدحض أهل الحديث واقع أن بعض المسلمين قد بلغ مكانة خاصة جعلته ربما أقرب إلى «القديس»، نراهم يرفضون الممارسات التي تُقام على المقابر، لا بل ويشجبون الحج إلى قبر الرسول في المدينة المنورة. كذلك عبر أهل الحديث عن رفضهم لمختلف أشكال الصوفية المنظمة، وجعلوا من الصوفية مسألة ممارسة خاصة. وبالتالي، فقد ميزت حركة أهل الحديث نفسها عن الحركات الإسلامية الأخرى في تلك الفترة من خلال مركزية علم أصول الحديث، ما يعني التركيز على العلم المتخصص على نحو ساهم في جعل أتباع الحركة من المصنفين في طبقة المفكرين وجعل الحركة نفسها حركة نخبوية. وإذ تعرضت حركة أهل الحديث لهجوم مضاد من مختلف الحركات الأخرى، بما في ذلك الديوباندية والبرلوية، بدت شديدة الاعتزاز في تسليط الضوء على الممارسات الخاصة التي تميزها عن الغير، ولا سيّما طريقتها الفريدة في الصلاة. في المقابل، شدد أهل الحديث أيضاً على ارتباطهم بشخصيات وحركات رئيسة في التاريخ الإسلامي، وتحديداً علماء الحديث في المرحلة الكلاسيكية الذين جعلوا الحديث الشريف في مركز العلوم الإسلامية، وكبار المعلمين في التقليد الإسلامي، وأيضاً العلاقات بالحركة الوهابية آنذاك. وقد عُرفت الحركة في الهند البريطانية بالوهابية لتمييزها عن السنة التي كان يُقصد بها عملياً المذهب الحنفي.

الحركة البرلوية: الواقع أن السياق الذي نشأت فيه الحركة البرلوية مشابه لسياق المجموعتين اللتين استعرضناهما أعلاه. وقد اعتمد علماء هذه الحركة على الدعم الشعبي مقابل تقديمهم الإرشاد العملي والديني. ويبدو أنهم نزعوا إلى تفادي النشاط السياسي. أضف إلى ذلك أنهم شكلوا بطرق عدة نوعاً من إعادة التأكيد على التعابير الأكثر شعبية للتقاليد الصوفية التي رفضها بدرجات مختلفة الديوبانديون والوهابيون من أهل الحديث. وبالتالي، فإن محاجات البرلويين وُجّهت بمعظمها ضد هاتين المجموعتين وليس ضد الغرباء.

يتجلى شخص أحمد رضا خان (١٨٥٦- ١٩٢١) باعتباره مؤسس هذه الحركة.

وقد جاء خان من عائلة متميزة ضمت علامات وقادة وصوفيين استقروا في مدينة باريلي Bareilly التي تبعد عن دلهي مسافة ١٥٠ ميلاً شرقاً. ويذكر أتباع البرلوية أن هذا المؤسس كان الطفل المعجزة الذي استطاع أن يلقي الأشعار في مدح الرسول وهو لا يزال في الرابعة من العمر، ثم بدأ يعطي الفتاوى قبل أن يتجاوز الرابعة عشرة من العمر. لكن الأهم من ذلك أنه اشتهر بحبه الخالص للرسول، حتى أنه جسد في كتاباته وخطاباته تقليد التقوى الإسلامية التي تتحدث عن «نور النبي» وعن هذا النبي الذي خُلق العالم لأجله.

وفي هذا التقليد، يتم تحديد ثلاثة عوامل مميزة. فالدور المركزي للرسول يجعل خصوم الحركة البرلوية يتهمونها بالنظر إلى الرسول وكأنه إله. أضف إلى ذلك أن السلطة الدينية والتعليمية تمر بوساطة المتحدرين من النبي، أي السادة، والمتحدرين من كبار القادة الروحيين والقديسين والمعلمين الدينيين. وأخيراً، ترتبط بهذه الجوانب من التقوى والتعليم الاحتفالات الشعبية، وفي طليعتها بالطبع الاحتفال بذكرى مولد النبي. والواقع أنه احتفال شائع يتشاركه معظم المسلمين المتشابهين في الأفكار عبر العالم الإسلامي ككل. فضلاً عن ذلك، وفي سياق تعزيز الهويات المحلية في المجتمع الإسلامي، وبالترابط مع المحيط غير الإسلامي، تُقام احتفالات ترتبط بالمعلمين الدينيين الفرديين في مركز محلي أو إقليمي للحج. وهنا تتجلى ظواهر معروفة مصدرها أنحاء أخرى من العالم الإسلامي ويعود تاريخها إلى حقبات سابقة. وقد تجسد التعبير الهندي الشمالي عن هذه الظواهر من خلال الحركة البرلوية.

قدّم أحمد رضا خان وأتباعه أنفسهم تحت اسم «أهل السنة والجماعة»، وفي هذا إشارة إلى الأساس المشترك لهؤلاء مع تيارات أخرى، وتحديداً إلى مركزية السنة أي نمط حياة الرسول كما هو مسجل في الحديث الشريف. لكن الاسم يتضمن أيضاً إشارة إلى الأفراد الذين يلتقون على نقاط معينة، أي أنه يضفي نوعاً من السلطة على ممارسة الجماعة طالما أن هذه الممارسة لا تتناقض مع النص الذي يبقى صاحب السلطة المطلقة. وبالتالي، يبدو بالإمكان تشريع العديد من الممارسات الشعبية المرتبطة باحتفالات «القديسين» وطقوس الدفن وما شابه. وجدير بالذكر أن

الفتوى شكلت السلاح المفضل في الحجج التي اعتمدتها المجموعات الثلاث، لكن أياً من هذه المجموعات لم يتردد في التقدم بدعاوى أمام المحاكم البريطانية بهدف دعم مزاعمه في بعض الحالات الخاصة.

من الصعب في الواقع أن نطلق على الحركة البرلوية تسمية «مدرسة»، سيّما وأن العديد من كتابات البرلويين يمجِّد شخص أحمد رضا خان، غير أنه لا يخصص حيزاً كافياً لنقاط معينة في تعاليمه. ولا بد من الإشارة إلى أن والده كان قد أسس في العام ١٨٧٢ مدرسة إسلامية في باريلي، لكن المدرسة سرعان ما وقعت تحت هيمنة الديوبانديين. ولعل هذا الحدث كان طبيعياً، والسبب في ذلك يعود جزئياً إلى واقع أن الشبكة الديوباندية كانت أكثر تماسكاً وعملت منذ البداية على تدريب العلماء. لكن في مقابل التأثير الواسع النطاق للديوبانديين عبر شبكاتهم المتنامية في الكليات، استطاع البرلويون أن يعتمدوا على دعم البنى القروية الريفية في الأقاليم المتحدة وبنجاب.

جماعة التبليغ: يمكن وصف هذه الحركة باعتبارها تجسيداً للتقوى الناشطة في الحركة الديوباندية. ونشير إلى أن هذه الحركة التي أسسها قائد ديوباندي هو محمد الياس (١٨٨٥-١٩٤٤) تشدد على ترسيخ الإيمان الفردي في النفوس بالتزامن مع الأداء الخارجي للواجبات الدينية. فوحده نموذج التقوى الفردية والعمل الصالح يسمح بدفع الآخرين إلى إعادة إحياء إسلامهم أو اعتناق الإسلام، لا بل ولا يمكن إعادة بناء المجتمع الإسلامي إلا من خلال إعادة إحياء التقوى الإسلامية على المستوى الفردي.

يشكل التبشير النشاط الأبرز لهذه الحركة التي غالباً ما يلتزم أعضاؤها بقضاء بضعة أشهر «على الطرقات» متنقلين من مكان إلى آخر للتبشير بمبادئ الحركة. وقد تقضي هذه المجموعات التي تضم مبشرين جوالين مؤقتين بضعة أيام في أحد المساجد حيث تعقد اجتماعات عامة قبل أن تنتقل إلى مكان آخر. وتركز هذه المجموعات على أنموذج يُقتدى به في السلوك الاجتماعي. ويمكن القول إن هذا المظهر، وإلى جانب التقوى الفردية، أضفى طابعاً سياسياً هادئاً على جماعة التبليغ.

ولعل هذا الهدوء السياسي الذي تبلور مع التبشير الناشط يشكل أحد الأسباب التي جعلت الحركة تنجح في استقطاب الأتباع عبر مختلف الدوائر الجغرافية والعرقية في العالم الإسلامي. وإذ انطلقت جماعة التبليغ من الهند الشمالية، جذبت الكثير من المناصرين في ماليزيا وإندونيسيا وسنغافورة وأيضاً في أفريقيا الشمالية وتحديداً الجزائر. وانطلقت الحركة من الهند والباكستان مع الهجرة إلى بريطانيا حيث انتظمت في التئام وثيق مع الشبكة الديوباندية. كذلك انتقلت الحركة من الجزائر إلى فرنسا في أوائل السبعينيات تحت اسم «إيمان وممارسة»، علماً بان هذه الحركة لم تبدأ بالنمو إلى حد يجعل منها عاملاً رئيساً في الإسلام الفرنسي إلا في الثمانينيات.

جماعة الإسلام: ترتبط جماعة الإسلام ارتباطاً وثيقاً بمهنة مؤسسها أبو العلاء مودودي (١٩٠٣-١٩٧٩). وقد تبلورت أفكار مودودي في أواخر الثلاثينيات فيما كانت الهند البريطانية تسعى إلى نيل استقلالها، ما عنى بالنسبة إلى المسلمين أن يبقوا أقلية، إنما هذه المرة في ظل حكم الهندوس بدلاً من البريطانيين.

وقد تبنى مودودي خطاً مناهضاً للعلمانية مشدداً على ضرورة أن يسعى المسلمون إلى بناء دولة إسلامية تحكمها الإيديولوجية الإسلامية الراسخة في القرآن والسنة، والأشخاص الملتزمين بهذه الإيديولوجية. ولا شك في أن هذا المبدأ وضع مودودي في مواجهة الديموقراطية المستقلة التي اقترحها حزب المؤتمر الهندي، وفي مواجهة الخطة الباكستانية باعتبار أنه كان يرى أنها خطة تستهدف الشخص المسلم وليس الدولة الإسلامية. وفي هذه المرحلة، تمثل برنامج مودودي بشكل رئيس بدعوة المسلمين إلى تطهير أنفسهم من كل ما له علاقة بالعلمانية أو الغرب أو الثقافة الهندوسية.

وفيما راحت الخطة الباكستانية تحظى بالترحيب في أوساط المسلمين الهنود، أسس مودودي في العام ١٩٤١ جماعة الإسلام كحزب سياسي يرتفع صوته عالياً في المسارات المتجهة إلى الاستقلال. وفي العام ١٩٤٧، هاجر مع آلاف المسلمين الهنود إلى دولة باكستان الجديدة التي ولدت من التقسيم والاستقلال.

الواقع أن الوضع بعد العام ١٩٤٧ شكل أرضاً خصبة لأفكار مودودي وحزبه. وفي سياق التركيز على المبادئ الإسلامية الأساسية مع ميل قوي إلى الحرفية في

تفسير القرآن، أثارت كتاباته وسياسة الجماعة اهتمام المهاجرين، أي المسلمين الهنود الناطقين بلغة الأوردو الذين عاشوا صدمة الهجرة والاستيطان في بلد جديد كان يُعتبر ذا هوية مسلمة، إنما تبيّن في غالب الأحيان أنه بعيد عن الأفكار الإسلامية. وكان من المتوقع أن ينشط مودودي وأنصار جماعة الإسلام في الخمسينيات والستينيات في ما يتعلق بالمسائل المرتبطة بالهوية الإسلامية لدولة الباكستان، وأبرزها مكانة الأحمدية، وطبيعة الدستور ودور الشريعة في القانون. لكن باعتبار جماعة الإسلام حزباً سياسياً، بدا جلياً أنها مضطرة إلى العمل ضمن نظام سياسي تحظى فيه بدعم المهاجرين تحديداً، ومع مرور الوقت بدعم الشباب من خريجي الكليات والجامعات. والواقع أن سياسات الحركة وهيكلياتها لم تجعلها تحظى بالشعبية المرجوة في أوساط أصحاب المهن في المدن أو المجموعات في الريف.

وعلى مر السنوات الباكستانية، واصل مودودي الاهتمام بمهنته الكتابية الغزيرة الإنتاج، حتى أن العديد من كتبه ومنشوراته شكل الترجمات الأكثر مبيعاً في الشرق الأوسط وسائر أنحاء العالم العربي. وفيما راحت أفكاره تتبلور، جاءت في غالب الأحيان لتكمِّل أفكار سيد قطب في مصر. وكان مودودي وقطب يتشاركان في رفض كل ما يشكل حالة فكرية أو ثقافية خارجية دخيلة على الإسلام القديم الذي ظهر في عهد الرسول في المدينة المنورة. في المقابل، يتميز مودودي عن سيد قطب لجهة الطابع المركزي الذي يضفيه على الدولة الإسلامية لتمييزها عن المجتمع الإسلامي. فمن وجهة نظره، ينبغي أن تبسط الدولة سلطتها استناداً إلى القانون الإلهي ووحيه. ووحدهم الأشخاص القادرون على فهم هذا القانون أو الوحي مخوّلون تطبيقه. وفي الوقت نفسه، يقع على المسلمين كأفراد ومجموعات موجب ملزم يفرض عليهم أن يكونوا حماة الأخلاق الإسلامية في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، الفردية والجماعية. ويلاحظ المرء هنا مزيجاً من تشديد الخوارج على الأخلاق والعفة المذهبية، وإصرار ابن تيمية على المسؤولية العامة الفردية والجماعية لجهة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وجدير بالذكر أن هذه الظاهرة الأخيرة، بالتزامن مع مناهضة مودودي الشديدة للتأثيرات «الأجنبية» على الإسلام، ولا سيّما الممارسات

الدينية الصوفية والشعبية، يتخفى وراء تعاطف أساسي مشترك بين جماعة الإسلام والتيارات الوهابية وبعض عناصر الإخوان المسلمين.

في خلال حرب العام ١٩٧١ التي اندلعت بين الهند والباكستان بسبب ثورة الباكستان الشرقية وقيام بنغلادش، التزمت جماعة الإسلام بالحفاظ على وحدة الباكستان. وبالتالي، فقدت مصداقيتها في بنغلادش بعد الحرب وعززت معارضتها لحكومة الباكستان التي خسرت الحرب. ومع حلول أواخر السبعينيات، بلغت جماعة الإسلام أوج معارضتها لحكومة علي بوتو، وتحولت بعد وفاة مودودي إلى داعم رئيس للنظام العسكري الذي فرضه ضياء الحق في سنوات حكمه الأولى.

لم تحقق جماعة الإسلام بشكلها المنظم نجاحاً يُذكر خارج إطار الجاليات الإسلامية المتحدرة من شبه القارة الهندية. لكن إدراكها الحاد للفرصة السياسية انعكس في نجاح المنظمات المرتبطة بها في بريطانيا بتحقيق صورة سياسية تجاوزت الدعم الشعبي الذي تحظى به في صفوف الجالية.

العالم العربي – الجزء الشرقي

باعتبار العلاقة التي تربط العالم العربي بأوروبا، من الضروري أن ننظّر إليه في قسمين. فدول إفريقيا الشمالية الثلاث، أي تونس والجزائر والمغرب، تتميز بتاريخ وخصائص مميزة لجهة قيام الحركات والمنظمات الإسلامية، وسيتم التطرق إلى كل من هذه الدول على حدة في مرحلة لاحقة. كذلك يرتبط القسم الشرقي من العالم العربي، ولا سيّما مصر والمملكة العربية السعودية، بموضوع بحثنا بطريقتين. فمن جهة، كانت التطورات التي شهدها هذا القسم في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين أحد العوامل التي تركت أثراً هاماً على التطورات في القسم الغربي. ومن جهة ثانية، استطاعت حركات إسلامية متمركزة في المنطقة أن ترسخ وجودها في أوروبا عبر التأثير والاعتناق أكثر منه عبر الهجرة.

ولعل قيام حركات إسلامية جديدة في العالم العربي قد تحقق على مرحلتين على مر القرون الثلاثة الأخيرة. ففي المرحلة الأولى، تجلى رد الفعل على الشوائب والانحرافات والتراجع في العالم الإسلامي. وبدا رد الفعل هذا أشبه بجدال إسلامي

داخلي لم يأخذ بعين الاعتبار مؤشرات التأثير الأوروبي المتزايد، لا بل وبلغ حداً جعله موازياً لما كان يحدث في الهند في القرن الثامن عشر. وجدير بالذكر أن أنحاء العالم العربي بمعظمها، وعلى وجه الخصوص الهلال الخصيب ومصر، كانت تخضع آنذاك للحكم العثماني. وبالتالي، فإن الثورة ضد التراجع المنظور انطلقت بعيداً عن المراكز المدنية للنفوذ الاقتصادي والسياسي.

الوهابيون: شكلت حركة الوهابيين في شبه الجزيرة العربية أبرز حركة نشأت في تلك الفترة. ونشير هنا إلى أن مؤسسها، محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩١)، قد تلقى علومه في البصرة وجاب أنحاء العراق حيث رأى من الممارسات الإسلامية الشعبية المرتبطة بالتقاليد الصوفية ما يصطدم بشدة بالتربية الحنبلية الصارمة التي تلقاها في منزله في منطقة نجد الواقع في وسط شبه الجزيرة العربية. وإذ عاد إلى منطقته الأم، راح يبشر بحماسة متجددة بعقيدة التوحيد مشدداً على أن الله واحد أحد. وإذ استند محمد بن عبد الوهاب إلى تعاليم العلاّمة الحنبلي في القرن الثالث عشر ابن تيمية، أعلن رفضه لإجماع العلماء ودعا إلى أن ترتكز التعاليم الإسلامية فقط إلى القرآن وسنة الرسول كما هي موثقة في الحديث الشريف. وتمثل آنذاك أحد العناصر الهامة في تعاليمه بموجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

والواقع أن هذه التعاليم ارتقت إلى الدعوة ليس إلى إعادة إحياء الدين فحسب، إنما أيضاً إلى عودة الإسلام إلى المجتمع البدوي الذي بدا أنه لم يعد يحتفظ من الإسلام إلا باسمه. وفي العام ١٧٤٤، تحقق الإنجاز الأكبر عندما تحالفت إحدى العائلات القيادية البارزة في النجد، وأقصد آل سعود، مع ابن عبد الوهاب. وسرعان ما هيمنت الحركة الوهابية على شبه الجزيرة العربية وراحت تهدد مصالح الإمبراطورية العثمانية في المنطقة. وعندما سقطت مكة المكرمة في يد الوهابيين في أواخر القرن، بدأ دحض مزاعم السلطان العثماني بأنه حامي الأماكن المقدسة. وفي العام ١٨١٨، نجحت بعثة عسكرية مصرية في إلحاق الهزيمة بالوهابيين وإعادة مكة إلى نطاق السيطرة العثمانية قبل أن تخسرها الإمبراطورية مجدداً عام ١٩١٦ في سياق الثورة العربية.

وفي خلال القرن التاسع عشر، ظل الوهابيون ناشطين في قاعدتهم المباشرة في

نجد فقط. لكن الفوضى التي أعقبت سقوط الإمبراطورية العثمانية في أواخر الحرب العالمية الأولى مكنت الوهابيين من بسط سيطرتهم على شبه الجزيرة، بما في ذلك السيطرة على مكة المكرمة والمدينة المنورة في العام ١٩٢٤. وإذ ذاك، تُوِّج عبد العزيز بن سعود بن عبد الرحمن في العام ١٩٣٢ ملكاً على عرش المملكة العربية السعودية.

وسرعان ما وجدت المملكة الجديدة نفسها في مواجهة تحدٍ جدي للنفوذ الغربي إثر اكتشاف آبار النفط في العام ١٩٣٣. وكان الوهابيون من العسكريين الذين تجمعوا في مخيمات شبه عسكرية يتوقون إلى نشر رسالتهم، حتى أنهم راحوا يتسببون بمشاكل للحكومة عبر الحدود مع العراق الخاضعة للسيطرة البريطانية. وفي الوقت نفسه، كانت الحكومة تريد الحصول على الحصة التي وعدت بها من صناعة النفط التي حملت معها التكنولوجيا الجديدة ووسائل الاتصال الحديثة في العالم الأوسع نطاقاً.

ومنذ ذلك الحين، باتت المملكة العربية السعودية تواجه الضغوطات بشكل مستمر. فمن جهة، ظل العنصر الوهابي التقليدي محتفظاً بوجوده الجذاب في الحلقات الكبرى، على الرغم من القضاء على المخيمات العسكرية (حركة الإخوان) في الثلاثينيات. وقد تمكن الوهابيون من بناء مؤسسات وهيكليات مدتهم بالنفوذ، ولا سيّما في بعض الكليات والجامعات وشبكات المساجد. أضف إلى ذلك أن الوهابيين كانوا يحظون بتعاطف العديد من أركان العائلة الحاكمة. ومن جهة ثانية، ظهرت فئات في الحكومة والعائلة الحاكمة، وفي جامعات أخرى كما في صفوف الطبقات المثقفة، ترصد ضرورة اعتماد التعاليم الوهابية المرتكزة إلى التقوى والمستمدة من القرن الثامن عشر بغية التعامل مع الظروف المتغيرة.

لا بد من الإشارة إلى أن الحكومة السعودية تشرف على عدد من المنظمات التي تتمتع بنفوذ فعلي أو محتمل بين صفوف المسلمين في أوروبا. وأكثر من ذلك، تعمد وزارة الدعوة والإفتاء إلى توظيف وتعيين أئمة للمساجد في أنحاء مختلفة من أوروبا، وخصوصاً في بريطانيا. لكن عدد هؤلاء الأئمة لا يتجاوز بضعة عشرات، خلافاً لما ذُكر في بعض الصحفِ من أعداد مرتفعة (على سبيل المثال، مئة إمام في بريطانيا). وتعتبر رابطة العالم الإسلامي الأكثر أهمية بين هذه المنظمات. والواقع

أن مواردها المالية بمعظمها مصدرها المملكة العربية السعودية؛ كما أن مقرها الرئيس في مكة المكرمة. وعلى الرغم من أن هذا الواقع يضع الرابطة في الإطار الوهابي، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أنها تلتزم التزاماً كاملاً بالخط الوهابي التقليدي. والواقع أن الرابطة تأخذ بالكثير من الجدال السعودي الداخلي القائم بين أولئك الذين يشددون على التقليد الوهابي الصارم والمحافظ وأولئك الذين يتطلعون إلى أفق أوسع. وجدير بالذكر أن البلاد شهدت تحولاً من الحالة الأولى إلى الثانية منذ الثمانينيات.

السلفية: شهدت المرحلة الثانية من تطور الحركات الإسلامية في العالم العربي في الأزمنة الحديثة ظهور المزيد من التيارات التي تمثل رد فعل واعٍ على التجاوزات الأوروبية. والواقع أن هذه التيارات تتشارك، وإن بنسب متفاوتة، أصلاً مشتركاً في الشخصيات التطويرية لجمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧)، ومحمد عبدو (١٨٤٩-١٩٠٥) ورشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥). فقد شدد الأفغاني على ضرورة أن يعمل المسلمون معاً على المستوى السياسي من أجل التصدي للنفوذ الغربي المتزايد. ولذا كان العمل السياسي يشغل الحيز الأكبر من حياته. أما محمد عبدو، فقد تعاون مع الأفغاني على نحو وثيق، ولا سيّما في خلال نفيهما معاً إلى فرنسا، غير أنه كان رجل علم أكثر منه رجل أفعال. هذا وكان عبدو واحداً من اللاعبين الأساسيين في الإصلاحات الأولى التي أجريت في جامعة الأزهر في القاهرة. وباعتباره المفتي الأكبر في مصر، أصدر سلسلة من الفتاوى التي جعلت تطبيق القانون الإسلامي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالظروف الراهنة. ولا بد من الإشارة أيضاً إلى أن عبدو بدأ العمل على تفسير للقرآن تحت اسم «المنار» أكمله من بعده رشيد رضا. والواقع أن هذا الأخير أرسى الركائز الفكرية لقسم كبير من الفكر الديني والقانوني والسياسي الذي بدأ من قبل واستمر في العشرينيات، فيما سعى العالم العربي إلى وضع حد لإقدام تركيا على إلغاء الخلافة ونجاح بريطانيا وفرنسا الكامل في السيطرة على العالم العربي. وكان لب أفكار رضا يتمثل بإعادة إحياء الأفكار والممارسات التي عرفها الجيل الأول من المسلمين، أي السلفيين. ومن هنا نشأ المصطلح «سلفية» الذي اشتهر به رضا وأتباعه.

جاء الرد المباشر على إلغاء الخلافة في مؤتمر عقد عام ١٩٢٧ في القدس ولعب فيه رشيد رضا دوراً بارزاً. لكن المؤتمر لم يحقق أي نجاح يذكر باستثناء تأسيس مؤتمر العالم الإسلامي الذي لم ينجح في أن يشكل مظلة للإسلام في سائر أنحاء العالم كما كان مرجواً. وفي خلال العقود الأخيرة، استطاع المؤتمر، بقيادة إينام الله خان، أن ينظم اجتماعات حول مسائل محددة، فنشط على وجه الخصوص في مشاريع متداخلة مع الإيمان، ولا سيّما المؤتمر العالمي للأديان والسلام. أما في أوروبا، فكان للمؤتمر فرع ناشط في ألمانيا.

الأخوان المسلمون: انبثق عن نشاط رشيد رضا قيام حركة بارزة عُرفت باسم «الأخوان المسلمون». وقد تأسست هذه الحركة في العام ١٩٢٨ على يد حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩). وعلى الرغم من أن رضا لم يكن عضواً في هذه الحركة، إلا أنها حظيت بتعاطفه واعتبرته مرشدها لوقت طويل. وجدير بالذكر أن حركة الأخوان المسلمين جسدت الرغبة في تطوير حالة فردية واجتماعية من الاتكال على الذات في أوساط المسلمين بغية مواجهة التأثير الغربي والهيمنة السياسية الأوروبية والحضور العسكري البريطاني. وقد استند نجاح هذه الحركة في مصر إلى مزيج من التمسك بالجذور الإسلامية والشرف الإسلامي والعمل التربوي والاجتماعي المنتشر في القرى والبلدات. وغالباً ما كان أفراد هذه الحركة ومجموعاتها في واجهة التظاهرات السياسية وأحياناً النشاطات ذات الطابع القتالي ضد المحتل الأجنبي.

كان حسن البنا وزملاؤه من مؤسسي الحركة رجالاً ناشطين عملياً، ما يعني أنه يمكن العثور على أفكار الأخوان الأوائل في نصوص الخطابات والنشرات أكثر منها في العرض المنهجي والمفصل للنظريات. والواقع أن حركة الأخوان المسلمين لم تكتسب أي أساس أيديولوجي إلا مع بروز سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦). وكان قطب قد بدأ العمل كصحافي وموظف مدني لا يعبر عن أي التزام خاص بالإسلام. لكن هذا الوضع تغير بعد مرور سنتين قضاهما في الولايات المتحدة بغرض متابعة الدراسة. فقد عاد آنذاك إلى مصر ليبدأ مرحلة من الإنتاج الكتابي الغزير خصصها لإعادة إرساء الإسلام في مركز الحياة السياسية والاجتماعية. وجدير بالذكر أن تحليله كان أكثر راديكالية من أي تحليل سابق، ربما باستثناء ما تقدم به الخوارج

الثوريون بعد الحرب الإسلامية الأهلية الأولى التي شهدتها الحقبة الممتدة من العام ٦٥٦ إلى العام ٦٦١. وبالتالي، فإن كل ما يتم إدخاله على الحياة الإسلامية ولم يكن مسموحاً في حياة المجتمع في خلال عهد الرسول يُعتبر مفسداً للمبادئ الإسلامية وممثلاً لحياة الجاهلية التي كانت سائدة قبل الإسلام. وبدا أن السبيل الوحيد للسير قدماً يتمثل بالابتعاد عن مثل هذا المجتمع والقيام بهجرة جديدة والدخول في حالة من الجهاد والنضال ضد هذه المظاهر الدخيلة. أما مسار تحديد المجتمع الجاهلي ومظاهر الكفر فيه، فيُعرف باسم «التكفير».

تجلى الاختبار السياسي الرئيس الذي واجهه سيد قطب في العام ١٩٥٤ عندما سعت قيادة الضباط الأحرار، ممثلة بجمال عبد الناصر، إلى الفوز بدعم قطب. لكنه رفض العروض الرسمية وأمضى القسم الأكبر من السنة اللاحقة في السجن إلى أن تم إعدامه بتهمة التورط المزعوم في محاولة انقلاب حث عليها الأخوان المسلمون. لكن أفكار سيد قطب ظلت تشكل ملهماً لعدد من المجموعات التي انتقلت إلى تبني مواقف سياسية أكثر راديكالية من تلك التي اشتهر بها الجيل الأقدم والأكثر تحفظاً من قادة الأخوان المسلمين.

هذا وكان لكتابات سيد قطب دور في نشر الحالة الشعبية للإخوان المسلمين في ما تبقى من أنحاء الجزء الشرقي من العالم العربي بحيث تجاوزت حتى المجموعات الصغيرة التي ظهرت في أماكن مثل الأردن وسوريا في خلال الجيل الأول. فحركة الأخوان المسلمين قبل سيد قطب كانت تشكل المحرك والمخطط الرئيس للثورة الإسلامية التي اندلعت في سوريا في أوائل الثمانينيات. هذا وقد تشربت حركة المقاومة الإسلامية الفلسطينية حماس أفكار سيد قطب.

وجدير بالذكر أيضاً أن التحديات الفكرية لإيديولوجية الأخوان المسلمين شكلت منذ عهد سيد قطب عاملاً أساسياً في قيام جمعيات إسلامية في أوروبا قوامها الطلاب. وفي بعض الحالات، وعلى وجه الخصوص في بريطانيا، كان الطلاب الوافدون من العالم الإسلامي للدراسة في الجامعات الأوروبية هم من أسس هذه الجمعيات ووفر لها الدعم الفاعل. أما في ألمانيا الغربية، فاجتمعت مجموعات من الطلاب والمنفيين السياسيين مع معتنقي الإسلام من الألمان لإنشاء مركزين إسلاميين

في ميونخ وآخن. وقد ارتبط المركزان عبر التاريخ بحركة الأخوان المسلمين ارتباطاً وثيقاً، أو على الأقل أبديا تعاطفاً معها. وقد اشتهر مركز ميونخ بارتباطه الوثيق مع حركة الإخوان المسلمين المصرية تحديداً، فيما شكل مركز آخن واحداً من الملاجئ الرئيسة للمنفيين من الفرع السوري إلى حد أن بعض المراقبين عزوا بشيء من المبالغة ربما دور تنسيق الثورة الإسلامية التي شهدتها سوريا على مر السنوات الثلاث أو الأربع التي سبقت العام ١٩٨٢ إلى مركز آخن.

العالم العربي: الجزء الغربي

لا شك في أن التجربة التاريخية لدول المغرب العربية التي تبدأ من ليبيا مروراً بتونس والجزائر وتنتهي في المغرب تختلف عن تلك التي عاشها العالم العربي في شرق المتوسط، لا سيّما في مرحلة الاستعمار وما بعده. والقصة هنا لا تتعلق بشكل رئيس بالحركات الدينية التي يمكن لحظها كما هي الحال في الهند أو تركيا، وإنما بالعلاقات بين المسلمين من جهة والنفوذ الاستعماري وحركات الاستقلال من جهة أخرى.

المغرب: لطالما ارتكزت السلطة السياسية في المغرب إلى الشرعية الممنوحة بموجب مزاعم المتحدرين من سلالة النبي محمد، واستناداً إلى الانتماء إلى عائلات مشايخ المذاهب الصوفية المتمركزة في المقامات. وبناءً عليه، خضعت المناطق الزراعية والريفية الوسطى لنفوذ سلالات الأشراف الذين يدعون أنهم متحدرين من سلالة النبي والذين نجحوا في توسيع دائرة نفوذهم لتشمل المناطق المجاورة وذلك عبر التحالف مع الحركات الصوفية وقياداتها الإقليمية البارزة الحضور. وقد ظلت سياسة الإقصاء من العالم الأوروبي قائمة لوقت طويل، إلى أن أصبح ذلك مستحيلاً إثر احتلال فرنسا للجزائر. ففي خلال القرن التاسع عشر، اضطر السلاطين المغربيين إلى لعب دور يحقق التوازن بين مختلف المصالح الأوروبية، ولا سيّما المصالح الفرنسية والأسبانية والبريطانية، إلى أن تم القبول في العام ١٩١٢ بقيام محمية فرنسية للحؤول دون التقسيم الكامل، على أن يخضع قسم صغير المساحة من الريف الشمالي للحماية الأسبانية.

في تلك الآونة، تصدت القيادات الإسلامية التقليدية للمحاولات القليلة الهادفة إلى إدخال التعاليم السلفية العقلانية، فيما أظهرت المحمية الفرنسية فعالية ملحوظة لجهة العمل على حظر انتشار السلفية. وكانت السياسة الفرنسية ترتكز إلى تعزيز نفوذ النخب التقليدية ولا سيّما في المناطق الجبلية البربرية، ما أدى أيضاً إلى تعزيز تأثير النخب الدينية في هذه المناطق. وفي ظل سياسة استيطان شبيهة بتلك التي اعتمدت في الجزائر إنما منقحة على نحو يعكس العبر التي تم اكتسابها هنا، كان من المحتم أن تكتسي حالات التوتر بين السكان الأصليين ومئات آلاف المستوطنين طابعاً دينياً. وقد تجلت اللهجة الدينية في النزاع عام ١٩٢١ عندما شهدت المنطقة الخاضعة للنفوذ الأسباني ثورة قادها محمد بن عبد الكريم. وعلى الرغم من أن محمد بن عبد الكريم اعترف بسلطنة العلوي شريف يوسف، إلا أنه دعا إلى إسلام إصلاحي تصدى له الأشراف والمشايخ بشراسة. وفي العام ١٩٢٦، هُزمت الجمهورية التي أقامها في الريف جراء حملة فرنسية أسبانية مشتركة.

وفي خلال العشرينيات، استعادت الأفكار السلفية القوة والدعم ولا سيّما في البلدات، وتحديداً في فاس. وبدت المجموعات السلفية فاعلة لجهة تأسيس سلسلة من «المدارس المجانية» التي باتت تشكل قاعدة لشبكة المعارضين للحكم الفرنسي والمذاهب الصوفية، وعلى وجه الخصوص التيجانية التي اعتُبرت متعاونة مع الفرنسيين. ومع حلول أوائل الثلاثينيات، شكلت هذه الشبكة وقادتها وأنصارها ما عُرف باسم كتلة العمل الوطني التي بدأت السعي للفوز بدعم السلطان. وفي خلال الأزمة الاقتصادية التي عرفتها البلاد في أواسط الثلاثينيات، وجدت الكتلة نفسها تقود احتجاجاً على القمع الإسلامي الشعبي. وعلى الرغم من أن قادتها تعرضوا للاعتقال والنفي، إلا أن الطبيعة الدينية للحركة الوطنية المغربية باتت راسخة. وبعد مرور بضع سنوات، وتحديداً بعد أن هزمت ألمانيا الفرنسيين، عاد القادة المنفيون ليتلقوا المساعدة من حركة الاستقلال التي يقودها علال الفاسي. آنذاك، بدأت مساعي هذه الحركة لنيل دعم السلطان محمد الخامس تؤتي ثمارها إلى حد أنه أصبح بحلول أوائل الخمسينيات يشكل قائد الحركة الوطنية، مؤكداً بذلك على طبيعتها الدينية ومانحاً إياها شرعيته الموروثة. وعندما نالت البلاد استقلالها في العام ١٩٥٦، بدا أن

الاستقلال تحقق بطريقة تثبّت شرعية الحاكم التقليدي وتدحض السلطة السياسية للحركات الصوفية. وبالتالي، ظلت سلطة الملك باعتباره القائد الإسلامي للمغاربة تحظى بالأهمية حتى بالنسبة إلى المهاجرين منهم إلى أوروبا.

الجزائر: يُعتبر تقليدياً أن العام ١٨٣٠ هو تاريخ الغزو الفرنسي للجزائر، لكن النفوذ الفرنسي كان ينحصر في بدايات تلك المرحلة بالمدن الرئيسة الواقعة على امتداد الخط الساحلي، في حين استطاعت قوات الأمير عبد القادر أن تحافظ على توازن غير مستقر للسلطة في المناطق النائية. والواقع أن مقاومة عبد القادر وسيد قسنطينة للاحتلال الفرنسي تجسد في إطار إسلامي. لكن قوى الاحتلال سحقت المقاومة بحلول العام ١٨٤٠ وأرست الركائز لقيام الجزائر الفرنسية والتوترات التي انفجرت أخيراً بعد قرن من الزمن في خلال حرب الاستقلال.

وجدير بالذكر أن الجزء المركزي من هذه التوترات تمثل بالمسائل المتعلقة بملكية الأراضي وموقع المستوطنين الفرنسيين. وكان عدد هؤلاء قد بلغ أكثر من ١٠٠ ألف مستوطن في خلال الثلاثينيات، فشرعوا في الأربعينيات ينتشرون خارج المدن ويستولون على أراضي كانت تشكل في ما مضى أملاكاً تابعة للدولة العثمانية أو للأوقاف الدينية. وفي خلال العقد التالي، سمحت الإجراءات الحكومية المختلفة بتوزيع المزيد من أراضي القبائل على المستوطنين الفرنسيين. لكن السلطات العسكرية تصدت لطموحات المستوطنين حرصاً منها على الأمن والنظام. وإذ ذاك، اتسعت دائرة مطالب المستوطنين لتشمل ضم الجزائر إلى فرنسا الإدارية. وتجلى أول اعتراف بهذا المطلب في دستور الجمهورية الفرنسية للعام ١٨٤٨.

وفي خلال ما تبقى من هذا القرن، سيطر على الجانب الفرنسي من جهة توتر بين السلطة العسكرية الفرنسية والسلطات المدنية، ومن جهة أخرى ثورات منتظمة أطلقها المواطنون الجزائريون وفي غالب الأحيان قادة القبائل الذين ادعوا أنهم أشراف تمتد جذور سلطتهم في الحركات الصوفية. ومنذ البداية، تجلى التماثل بين الإسلام والمقاومة الجزائرية للحكم الفرنسي. وجدير بالذكر هنا أن التدابير التي أعلن عنها نابليون الثالث في العام ١٨٦٤ أكدت انضمام الجزائر إلى الأراضي الفرنسية ومنحت الجزائريين كافة الجنسية الفرنسية شرط خضوعهم للقانون المدني

الفرنسي بدلاً من الشرع الإسلامي التقليدي. وبالتالي، لم يؤدِ التدبير الهادف إلى تحسين أوضاع الجزائريين بما يتلاءم مع ظروف المستوطنين سوى إلى تسليط الضوء على مشهد الجزائريين المسلمين في مواجهة الفرنسيين غير المسلمين.

وبعد الهزيمة التي أُلحقت بالجيش الفرنسي في الحرب الفرنسية البروسية، تمكن المستوطنون من الإمساك بزمام الأمور. وإذ ذاك، تم قمع الثورة الإسلامية الأخيرة في العام ١٨٧١-١٨٧٢ بوحشية، وباتت البنية الاقتصادية والمالية والتربوية والقضائية للجزائر ترتكز إلى قمع الهوية العربية الإسلامية والحقوق الأساسية للمستوطنين. وتعزز هذا الواقع من جهة بفضل السيطرة الفرنسية على البنى الرسمية الإسلامية والاعتراف فقط بالمسؤولين الدينيين الذين يقبلون بسلطة الإدارة الاستعمارية، ومن جهة أخرى بفعل التدابير المعادية التي اتخذها بعض قادة الكنائس لتعزيز مكانة المسيحية.

وفي العقد الذي سبق اندلاع الحرب العالمية الأولى، بدأت المقاومة الجزائرية الإسلامية تتنامى مجدداً بفضل العلماء. أما القضيتان الأساسيتان، فتمثلتا بمشروع حكومي يقضي بإصدار قانون منقح في ما يتعلق بالأحوال الشخصية للعائلات الإسلامية هو قانون موراند الذي لم يحظَ بتأييد رجال الدين، وبخطة تعود إلى العام ١٩٠٧ تتعلق باستدعاء الجزائريين إلى الخدمة العسكرية الإجبارية. وفي ما يخص هذه النقطة الأخيرة، عمدت مجموعة صغيرة من الشباب الجزائريين الناطقين باللغة الفرنسية والمولعين بكل ما هو فرنسي تُعرف باسم «المتطورين» **Evolué** إلى بلورة مجموعة من المطالب الداعية إلى الاستيعاب السياسي الكامل للمسلمين الجزائريين بصفتهم مواطنين فرنسيين، وإلى إلغاء مختلف أشكال التميز المؤسسي. وبعد انتهاء الحرب التي قضى فيها نحو ٢٥ ألف جزائري في الجيش الفرنسي، أحبطت سلطة المستوطنين المحاولات التي أطلقت في باريس لمكافأة الدعم الجزائري عبر إجراء تغييرات جذرية في حكومة الجزائر. ويبدو أن برنامج «المتطورين» الذي عبر عنه أشخاص مثل بن جلول وفرحات عباس جذب المتحررين الفرنسيين. لكن أي حكومة في الجزائر العاصمة تظهر تعاطفها مع هؤلاء تصبح عرضة لأن يتم استدعاؤها على وجه السرعة. وفي النهاية، لم يعد المتطورون موضع اهتمام بسبب

افتقارهم إلى الدعم من الجانب الفرنسي وغياب أي جذور لهم في الجانب المسلم.

أما المقاومة الفعلية، فانطلقت في العشرينيات. فمن جهة، حظيت القومية العربية التي لا تخلو من عنصر إسلامي بدعم الآلاف من العمال الجزائريين في فرنسا مع تأسيس حركة «النجمة الإفريقية الشمالية» في العام ١٩٢٦. وبعد أن عاش مؤسسها مصلي الحاج فترة من السجن والنفي، سمح له في العام ١٩٣٣ بالعودة إلى الجزائر حيث أسس حركة وطنية جماهيرية.

ومن جهة أخرى، بدأت تتجلى أفكار الحركة السلفية، ولا سيّما من خلال نشاطاتها في المغرب. وفي العام ١٩٣١، تأسست جمعية من العلماء الجزائريين الذين احتشدوا حول شخص عبد الحميد بن باديس. وكانت رسالة السلفيين الجزائريين تقوم على اعتبار الإسلام ديناً للتقدم والكرامة، والتأكيد على أن الإسلام ليس مسؤولاً بحد ذاته عن تراجع المسلمين الجزائريين - المرسلة الشهيرة للبعثة الفرنسية الداعية إلى المدنية - بل إن هذا الواقع يُعزى إلى السياسات الفرنسية. وعلى غرار النموذج المغربي، أسست المدرسة شبكة خاصة من المدارس. وفيما راحت عملية إعادة إحياء الإسلام تترسخ، تزامنت مع الاحتفالات بالذكرى المئوية للغزو الفرنسي، وهي احتفالات تمجد التاريخ الاستعماري والتاريخ المسيحي لأفريقيا الشمالية قبل الإسلام، ما ساهم مجدداً في تسليط الضوء على غياب أي مصالح مشتركة بين المسلمين الجزائريين والمستوطنين الفرنسيين. أما الانفجار الأخير لبقايا الآمال الجزائرية بالحصول على دعم من باريس في مواجهة مصالح المستوطنين، فخرج إلى النور في العام ١٩٣٨ عندما أصدر مجلس الشيوخ في ظل ضغط المستوطنين مشروع قانون يوسع نطاق حقوق المواطنية لتشمل بعض فئات المسلمين الجزائريين.

وفي خلال الحرب العالمية الثانية، تبلورت لدى الحركات الوطنية آمال لجهة التفاوض على بناء جزائر مستقلة أو على الأقل تتمتع بحكم ذاتي، وربما يتم ذلك بمساعدة من الولايات المتحدة. لكن التظاهرات والثورات قمعت بوحشية في العام ١٩٤٥. وبعد مرور ثلاث سنوات، لم تؤدِ الجمعية التي انعقدت من أجل الجزائر إلا إلى تبديد آمال أولئك الذين حلموا بتحقيق الاستقلال بالوسائل السلمية.

توفي ابن باديس في العام ١٩٤٠. ومنذ ذلك الحين، فقد العلماء تأثيرهم في التطورات السياسية. وإذ بدأ النضال نحو الاستقلال يتحرك مجدداً بعد نحو عقد من الزمن، حوّل العلماء دعمهم تدريجياً إلى جبهة التحرير الوطني التي باتت إذ ذاك تمثل التيارات الوطنية والإسلامية على حد سواء.

تونس: تنامت الخصومة بين المصالح الفرنسية والإيطالية في تونس في خلال القرن التاسع عشر إلى أن تمكن القنصل الفرنسي المقيم في العام ١٨٨١ من استحضار قوات فرنسية وفرض شكل من أشكال المحمية. وعلى الرغم من التشجيع على الاستيطان الفرنسي، ظلت حركة الاستيطان بطيئة ولا تطال فعلياً الأراضي الخاصة. وقد عنى واقع المحمية أيضاً وجود علاقة أقل تصادماً بين التونسيين والفرنسيين، حتى عندما انخرطت الكنيسة الكاثوليكية في برامج اعتناق المسيحية. كذلك تبين أن الموظفين الإداريين الفرنسيين تعلموا على الأقل بعض العبر من الأخطاء التي ارتكبوها في الجزائر. إنما مباشرة قبل إرساء المحمية، كانت تونس تخضع لحكم رئيس وزراء إصلاحي مسلم يُدعى خير الدين باشا. وكان معظم الأشخاص الذين يتطلعون إلى تونس العاصمة بشيء من الوعي السياسي ينظرون إلى خير الدين باشا كنموذج يُحتذى به، ما ساعد على مد الجسور لبعض الوقت بين التوجهات الإسلامية والغربية.

في الفترة الممتدة بين العام ١٩١١ والعام ١٩١٢، ساعدت الأحداث التي اندلعت في تونس على تغيير الوضع الراهن إثر إقدام الفرنسيين على قمع الاحتجاجات. ولم يكن من وجود لمتطورين على النسق الجزائري لتشتيت التطور اللاحق الذي حققته حركة وطنية اعتمدت سياسات تماثلية. وكانت قيادة الحركة الموحدة المناهضة للاستعمار التي انبثقت عن حزب الدستور قد انطلقت في العام ١٩٢٠ من خلفية ريفية موسرة تربطها علاقات وثيقة بالفئات الدينية. وكان برنامج الحركة شبيهاً إلى حد بعيد ببرنامج خير الدين. وفي ظل غياب أي انقسام حاد في النظام التربوي، استمرت المدارس الإسلامية في نضالها فيما تأسست مدارس أخرى على الطراز الفرنسي أعطت أهمية للغة العربية واستقطبت أبناء الأشخاص الذين ينتمون إلى خلفيات وضيعة. ومع حلول الثلاثينيات، اختلط المتخرجون من هذه

المدارس وشرعوا يتنافسون على المهن والنفوذ السياسي مع أبناء النخب الريفية القديمة. وأفرز هذا التمازج ولادة قيادة حركة الدستور الجديدة أو الدستور المحدث.

لم تكن حركة الدستور المحدث تختلف عن سابقتها من حيث الأهداف بل من حيث الطرائق. فقد استقال الحبيب بورقيبة من حزب الدستور ليؤسس الحزب المنافس له في العام ١٩٣٤ عندما ألقي عليه اللوم بسبب تنظيم تظاهرات تدعم الفتوى القائلة إنه لا يمكن النظر إلى المسلمين الذين حصلوا على الجنسية الفرنسية باعتبارهم مسلمين، ولا يمكن بالتالي أن يخصص لهم مكان في مدافن المسلمين.

في العام ١٩٢٢، أوكلت حكومة المحمية إلى مجلس أعلى ومجلس نواب فرنسي وتونسي. ومنذ ذلك الحين سادت سياسة فرنسية مفادها أن التعاون الفرنسي التونسي يعني انخراط الفرنسيين في الحكومة. وقد حافظت باريس على هذا الوضع حتى أوائل الخمسينيات. آنذاك، كان حزب الدستور المحدث الذي أسسه بورقيبة قد صعَّد المطالب من أجل الاستقلال الذي تحقق -عبر اتفاق العام ١٩٥٥ للاستقلالية المحدودة - في آذار/ مارس العام ١٩٥٦. وسرعان ما تم إلغاء الحكم الملكي القديم. في غضون ذلك، أدى استعداد بورقيبة إلى التفكير في اتفاق مؤقت للاستقلالية إلى انقسام مع الأطراف الإسلامية الأكثر علانية في حزبه التي تتمتع بقاعدة نفوذ قوي في الاتحادات التجارية. وفي حين سُجن القادة، لا بل وقُتلوا في إحدى الحالات، نجح بورقيبة في لفت الأنظار الشعبية إلى اعتماده عنوان «المجاهد الكبير». لكن هذه الجاذبية بدأت تضعف بحلول السبعينيات مع تقدمه في السن وعجزه عن تحقيق الوعود التي قطعها من قبل، ما جعل الساحة مشرعة أمام اهتمام متجدد بالحركات الإسلامية.

تركيا

عاشت الإمبراطورية العثمانية، مقارنة بسائر القوى الإسلامية الرئيسة، التجربة الأطول في أوروبا. وكان تاريخ هذه الإمبراطورية، قبل غزو سوريا ومصر في العام ١٩١٦-١٩١٧، مرتبطاً إلى حد بعيد بوضعها في البلقان والأناضول. وعلى مر قرون

عدة، شكلت الإمبراطورية العثمانية قوة أوروبية رئيسة في التوتر المستمر مع إمبراطوريتي هابسبورغ وروسيا. وكانت على الدوام ترى أن موقعها فوقي؛ لكن هذه الفوقية بدأت تتقوض في خلال القرن الثامن عشر. ومع حلول أواخر القرن، تجلى الشعور لدى العثمانيين بأن القوى الأوروبية قد أدركتها.

وجدير بالذكر أن الإصلاحات الإدارية والعسكرية التي اعتمدتها اسطنبول في محاولة منها لمواجهة التحدي في مرحلة مبكرة من القرن التاسع عشر، وإن كانت قد جازفت في بعض الأحيان بإلحاق الخطر بالعرش، لم تكن كافية لوقف الانسحاب المستمر من البلقان أو خسارة أفريقيا الشمالية. وقد شكل النجاح الذي حققته الحركة الوطنية لجهة بناء اليونان المستقلة مؤشراً للتطورات اللاحقة ميّز القوة المتنامية للحركات الوطنية في الإمبراطورية والجهوزية المتزايدة التي أظهرتها القوى الأوروبية الأخرى لجهة التدخل في الشؤون الداخلية للدولة التي ما لبثت أن اشتهرت بلقب «الرجل المريض في أوروبا». وجاء تحقيق المزيد من الإصلاحات الدستورية الداخلية ليشكل الثمن الذي تكبدته الإمبراطورية بغية الحصول على الدعم البريطاني والفرنسي في مواجهة الضغوطات الروسية تحديداً.

ومع حلول أوائل القرن العشرين، تحولت الإمبراطورية العثمانية بحكم الواقع إلى مجرد دولية عربية تركية. وقد ساهمت المطالب الوطنية المستمرة التي طرحتها الأقليات المتبقية، بالتزامن مع انطلاق قومية عربية في الأقاليم السورية والعراقية، في التأكيد على هوية تركية قوية في مركز اسطنبول الإداري والعسكري. وفي مقابل هذه الخلفية، سقطت الإمبراطورية العثمانية تحت أنقاض الهزيمة في الحرب العالمية الأولى. ووحده إصرار الضباط الأتراك بقيادة الجنرال مصطفى كمال (أتاتورك) حال دون الاحتلال الكامل للأناضول وسمح بالحفاظ على الأراضي التي شكلت في العام ١٩٢٠ تركيا الحديثة.

جسدت الحكومة الجديدة بقيادة مصطفى كمال أتاتورك وأنصاره من العسكريين تحديداً التزاماً كاملاً بدمج تركيا في الدائرة الأوروبية الثقافية والسياسية. ولم يكن هذا المسعى ليؤدي إلى إنكار التقليد الإسلامي لتركيا، وإنما إلى خصخصة هذا التقليد. ولا بد من الإشارة إلى أن الطابع العلماني لتركيا الكمالية التي تشبعت

بمناهضة الكهنوتية، يُعزى بجزء كبير منه إلى الإرث الفكري الفرنسي، في حين تعكس السياسة الاقتصادية والبنية الاجتماعية الشراكة التي تنامت على نحو سريع بين برلين واسطنبول قبل الحرب العالمية الأولى وفي خلالها.

في العشرينيات، تلقت العلمانية مزيداً من الزخم جراء إلغاء الخلافة واستبدال الشرع الإسلامي بالقوانين الأوروبية، والفصل التام بين الدين والدولة، واعتماد اللاتينية في اللغة التركية وتطهيرها من المفردات العربية والفارسية. وعل مر العقود التالية، باتت مسؤولية ما يعرف بالكمالية ملقاة على عاتق القيادة العسكرية والمالية والصناعية والمعلمين الذين دربتهم الدولة.

في الظاهر، بدا أن الإصلاحات الكمالية تؤتي ثمارها. أما في العمق، وبعيداً عن مراكز السلطة المدنية الكبيرة، فراح التقليد الإسلامي يواصل نموه. لكن التغيير الرئيس تمثل بالوهن البالغ الذي لحق بالإسلام العلمي الذي نادى به العلماء، ما أدى فعلياً إلى تقويض المنهج المكتسب بالعلم الذي اعتمده العلماء في الماضي لتحقيق التوازن في مواجهة الميول الدينية الشعبية التي يتعرض لها الحجاج في القرى المحلية. ويبدو أن هذا الواقع ترك الساحة مفتوحة أمام الحركات الصوفية، وعلى وجه الخصوص شبكات النقشبنديين والبكتاشيين الأكثر غموضاً، وأمام عدد من الحركات الجديدة.

منذ أواخر الثلاثينيات وحتى الخمسينيات، تبين للنظام الكمالي أنه من الضروري تحقيق نوع من التكيف مع الإسلام، ما أدى إلى بعض التراجع عن الطابع العلماني المتطرف لإصلاحات أتاتورك. وإذ ذاك، اعترفت الحكومة بكليات الإمام-الخطيب التي يتخرج منها مسؤولون لتولي شؤون المساجد المحلية، علماً بأن وقتاً طويلاً انقضى قبل أن يتم الاعتراف بشهادة تخرجهم على نحو يخولهم الالتحاق بكليات العلوم الدينية في الجامعات. آنذاك، عمد مكتب رئيس الوزراء إلى إنشاء وزارة للشؤون الدينية تحت اسم «ديانات».

وفي خلال العقدين اللذين أديا إلى الانقلاب العسكري في أيلول/ سبتمبر العام ١٩٨٠، ساد القلق صفوف الجيش والحكومة بسبب تنامي جاذبية الحركات

والأيديولوجيات اليسارية التي بدا أنها تكتسي صبغة شيوعية. وفي محاولة لمواجهة هذا الواقع، جرى الاتصال بالمجموعات والحركات التي تمثل التوجهات الإسلامية التقليدية وسمح لها بأن تلعب دوراً أكثر فاعلية في الحياة السياسية عبر الانخراط في الأحزاب السياسية المقبولة. ويبدو أن هذا التوجه قد تعزز في السنوات التي أعقبت الانقلاب مع توسيع دائرة نفوذ ديانات وتعزيز العلاقات مع العالم العربي، ولا سيّما المملكة العربية السعودية، والعمل على الاعتراف ببعض الحركات الإسلامية التي ظلت تعمل من قبل في الخفاء.

السليمانية: كان من المحتم أن تتجلى ضرورة تبني شكل من أشكال رد الفعل الإسلامي في مواجهة محاولات تقويض الإسلام ومؤسساته وحصره في الدائرة الخاصة. وقد انبثقت الخطوة الأولى على طريق الحفاظ على الإسلام ونشره في ظل الوضع الجديد عن شبكة المذهب الصوفي النقشبندي. وكان سليمان حلمي توناهان (١٨٨٨-١٩٥٩) ابن شيخ من مشايخ هذا المذهب؛ وقد تلقى علومه في اسطنبول وعُيِّن قاضياً شرعياً في ظل النظام القديم. وإذ أورثه والده قيادة فرع الحركة، كثرت الأقاويل حول العناية الإلهية التي أغدقت عليه بطرق مختلفة.

وبعد قيام الجمهورية بوقت قليل، شرع الشيخ سليمان يؤسس مدارس لتعليم القرآن في القرى والبلدات الصغيرة التابعة للأناضول. وسرعان ما لقيت هذه المدارس دعماً واسع النطاق في أوساط السكان المحليين، لكنها اعتبرت في الوقت نفسه منافساً للمدارس الحكومية المتزايدة. وفي العام ١٩٣٣، اعتُقل سليمان للمرة الأولى. ففيما راحت الحركة التي يترأسها توناهان توسّع دائرة نشاطاتها، بدأ هذا الشيخ يشكل تهديداً متنامياً بالنسبة إلى الدولة الكمالية وفي الوقت نفسه شخصاً يرى فيه أنصاره وجه القداسة. وفي إحدى المراحل، زُعم أنه المهدي المنتظر، بل إن أتباعه غالباً ما وصفوه «بخاتم القديسين».

وبعد الحرب العالمية الثانية، وفيما راحت الدولة التركية تتراجع عن سياستها العلمانية غير المرنة، تمكن صهر الشيخ سليمان، كمال كاكار، من تحقيق انتشار واسع لمدارس القرآن التي شكلت معقلاً لإسلام نقي لا يمكن المساومة عليه، في مقابل مدارس الإمام الخطيب التي أسستها الدولة في محاولة لتشجيع الشكل الهادئ

سياسياً للدعوة. وإذ ذاك، بات يُنظر إلى السليمانية باعتبارها حركة متطرفة جداً. وفي أواسط الستينيات، بدأت الحركة تتعاون مع حزب العدل التابع لسليمان دميرل Suleyman Demirel، ففازت بفضله بثلاثة مقاعد في الانتخابات البرلمانية التي أجريت عام ١٩٧٧.

لا بد من الإشارة إلى أن السليمانية كانت أول حركة تركية إسلامية رئيسة تنفذ إلى أوساط المهاجرين الأتراك في أوروبا. ومن خلال مركزها في كولونيا، تمكنت من الهيمنة سريعاً على المشهد التركي الإسلامي في ألمانيا الغربية، وانطلقت منها لتوسع شبكتها إلى سائر البلدان التي تحتضن جاليات المهاجرين الأتراك. لكن بعد انقلاب العام ١٩٨٠، وجدت حركة السليمانية أنها تعيش حالة من التراجع في وجه سياسة «ديانات» المنسقة والمتزايدة النفوذ، لا بل والمركزة لأغراض أوروبية في كولونيا والمتعاونة مع الجماعة الإسلامية «الرؤية الوطنية». وبعد مرور عقد من الزمن، اتُهم السليمانيون بأنهم مهرطقون نظراً للمكانة الرفيعة التي يحتلها لديهم سليمان حلمي توناهان المرتبط بالتقليد الصوفي القوي للكوادر الرئيسة.

جماعة النور: تأسست هذه الجماعة على يد بديع الزمان نورسي (الذي توفي في العام ١٩٦٠). وقد درس هذا القائد العلوم الإسلامية التقليدية في خلال العقود الأخيرة من حياة الإمبراطورية العثمانية وذاع صيته كمحدث إسلامي ناشط سياسياً. وفي السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، تعاون بديع الزمان مع كمال أتاتورك الذي اعتبره على ما يبدو واحداً من أبرز حلفائه المسلمين. لكن سرعان ما تحرر نورسي من وهم سياسة كمال أتاتورك العلمانية. ويبدو أن انسحابه من العمل السياسي الناشط قاده إلى نوع من التقوى الشخصية التي تشكل التقاليد الإسلامية للروحانية الشخصية عاملاً أساسياً فيها. وقد عنى ذلك التركيز على الهوية الإسلامية للفرد والتزامه الشخصي، وهو مفهوم وجدت الدولة الكمالية فيه موضع تهديد لكيانها. وفي العام ١٩٢٥، اختبر نورسي للمرة الأولى النفي الداخلي.

والواقع أن العمل الرئيس الذي قدمه نورسي تحت عنوان «رسالة النور» شكل النص الأساسي الذي استند إليه أنصاره واعتمدته المدارس والكليات الرسمية وغير الرسمية التابعة للحركة في سائر أنحاء العالم. وجدير بالذكر أن الحركة نجحت في

تركيزها على الروحانية الشخصية والتقوى الفردية عبر استقطابها للدعم في أوساط المثقفين والمقاولين الأتراك، وأيضاً بين صفوف الأفراد المنتشرين في العديد من الدول الأخرى، ولا سيّما الولايات المتحدة. ولا بد من الإشارة إلى أن جماعة النور كانت حركة منفتحة على العالم الخارجي وفي الوقت نفسه تبشيرية بطبيعتها. وعلى غرار جماعة التبليغ، كانت جماعة النور تحاول تفادي الانخراط في السياسة والنزاعات السياسية.

الرؤية الوطنية: تجمع هذه الحركة بين الإسلام التقليدي والقومية التركية. وقد عنى سياقها الإسلامي وجود علاقة متوترة بينها وبين الحكومة التركية استمرت لوقت طويل. لكن تحالفاً وثيقاً ما لبث أن نشأ بين حزب التحرير الوطني وحركة الرؤية الوطنية عندما عمدت الحكومة في خلال السبعينيات من القرن الماضي إلى القبول بالحركات الإسلامية باعتبار أنها تحقق التوازن في مواجهة السياسات الراديكالية المتنامية في الجانب اليساري. وبعد انقلاب العام ١٩٨٠، تم حظر نشاطات الحزب، غير أن هذا الحظر لم يكن بالتجربة الجديدة في تاريخ الرؤية الوطنية التي اعتادت أن تضطر إلى تنظيم صفوفها بطرق غير رسمية وتحت العديد من الأسماء المستعارة التي تجمع في غالب الأحيان بين مصطلحي «الثقافة» و«التضامن». وإذ سلمت الحكومة العسكرية زمام الأمور إلى المدنيين بقيادة تورغوت أوزال، تجلى النجاح الفاعل لحزب التحرير الوطني الذي قام قبل العام ١٩٨٠ ولعب فيه رئيس الوزراء الجديد ورئيس الجمهورية لاحقاً دوراً ناشطاً.

وفي إطار حركة الرؤية الوطنية، ولا سيّما في ألمانيا، أطلقت الثورة الإيرانية شرارة أزمة مؤقتة تجلت إثر انقسام أقلية متطرفة بقيادة جمال الدين قبلان إلى مجموعة موالية للإيرانيين. لكن العلاقة البناءة مع الدولة التركية تحولت في الثمانينيات إلى عامل مهيمن أدى إلى بناء علاقة من التعاون والود بين وكالة ديانات في ألمانيا وحركة الرؤية الوطنية، حتى أنه لم يعد من المستغرب أن يكون الأئمة الذين تعينهم ديانات من المتعاطفين أساساً مع الرؤية الوطنية حتى عندما لا يشغلون أي وظيفة في مساجد الرؤية الوطنية المستقلة.

حركة Alevi: لا يمكن قول الكثير عن أتباع هذه الحركة في تركيا (علماً بأنه لا

يجوز الخلط بينهم وبين العلويين في المجتمع السوري الذين يُعرفون في العادة باسم «النصيريين»). والواقع أن هذه الطائفة كانت على الدوام تثير ارتياب المذهب السني التقليدي والدولة التركية على حد سواء، فظلت بالتالي بعيدة عن الأضواء. وهذا يعني أيضاً أن عدد أتباعها في تركيا أو في أوساط المهاجرين إلى أوروبا يبقى موضع تخمين، حتى أنه لا يمكن التحقق فعلياً من المزاعم التي تشير إلى أنهم يشكلون حوالى ربع مجموع الأتراك. ولا بد من الإشارة إلى أن نسبة هامة من أتباع هذه الطائفة هم من الأكراد، ما يشكل سبباً إضافياً لتوتر العلاقة مع الدولة التركية.

وكما يظهر اسم هذه الطائفة، يشكل الإمام علي، وهو ابن عم الرسول وزوج ابنته شخصية تحظى ببالغ الاحترام والإجلال بالنسبة إلى أبناء الطائفة، علماً بأنهم لا يذهبون إلى حد اعتبار أنفسهم من الشيعة. والواقع أنهم قلما يمارسون الشعائر السنية التقليدية، بل إن العديد من قراهم لا يحوي أي مسجد. أضف إلى ذلك أن هذه المؤسسات السنية قد استبدلت بطقوس أخذت عن التقليد الصوفي البكتاشي مع بعض التأثير أيضاً من التقليد المفليفي. هذا وتنظر هذه الطائفة بكثير من التقدير إلى تعاليم وكتابات شخصيتين صوفيتين من العصور الوسطى هما الحاج بكتاش وجلال الدين الرومي. وقد زُعم أيضاً أن أتباع هذه الطائفة يمثلون الحالة الشعبية المتبقية من المذهب البكتاشي الذي شكل واحداً من المذاهب الأقوى في عهد الإمبراطورية العثمانية والذي عمد المصلحون في القرن التاسع عشر والقرن العشرين إلى تقويضه بفعل علاقاته الوثيقة بالأنظمة الانكشارية.

الفصل العاشر

مسلمون أوروبيون في أوروبا جديدة؟

شكل المسلمون بقدومهم إلى أوروبا الظاهرة الأوسع انتشاراً للهجرة العمالية ما بعد العام ١٩٤٥ التي أدت إلى استيطان مجموعات هامة من الأقليات العرقية في سائر أنحاء المنطقة. وإذ استقر المسلمون في البلدان التي هاجروا إليها، راحوا يفرضون تحديات على محيطهم ويواجهون في الوقت نفسه تحديات جديدة. وفي هذا السياق، اضطر المهاجرون والسكان الأصليون إلى إجراء سلسلة معقدة وأحياناً غير سهلة من التعديلات على تفاصيل حياتهم اليومية. لكن الحضور المسلم الذي يزداد ترسخاً، وتفاعل المسلمين مع محيطهم يطرحان مسائل وتحديات أكثر عمقاً بالنسبة إلى كلا الطرفين ترتبط بالمفهوم الفردي والجماعي للهوية الذي يؤثر بالتالي - وسيظل يؤثر - على الأنماط الأساسية للحياة العامة والمشتركة في أوروبا الغربية.

في خلال الثمانينيات، بات الحديث عن أوروبا متعددة الثقافات مسألة شائعة، ولا سيّما في الأوساط الثقافية والدينية. ولمصطلح «التعددية الثقافية» في سياق وصف الحالة في بعض المقاطعات المدنية مبرر يخفي وراءه من جهة تفاؤلاً في ما يختص بمدى التغيير الذي تم تحقيقه، ومن جهة أخرى تأكيداً على الأسطورة الأوروبية لمجتمع أحادي اللغة كان قائماً من قبل.

من المعروف أن أوروبا تميزت عبر التاريخ وعلى مر عصور عدة بتعدديتها الثقافية. وما يندرج في العادة تحت العنوان المبسَّط للثقافة الأوروبية أو حتى الغربية هو نتاج التمازج الإغريقي والروماني والشرق أوسطي والجرماني مع الثقافات السابقة. ولا يمكن لأي أمة أوروبية حديثة أن تدعي أنها ليست نتاج تزاوج بشري

وثقافي. فبريطانيا مثلاً عرفت مزيجاً من المهاجرين السلتيين والنروجيين والساكسونيين والنورمانيين، واغتنت بتدفق أفواج لاحقة من الهولنديين والهوغونو واليهود والإيطاليين والبولنديين والأوكرانيين. ويمكن في الوقع أن تضع سائر الدول الأوروبية الأخرى لوائح مشابهة، حتى قبل أن تطول اللائحة لتشمل المهاجرين من جزر الكاريبي والعرب والأتراك والباكستانيين والهنود والفيتناميين أو غيرهم من الجاليات المهاجرة التي تشكل الخلفية المباشرة للحضور المسلم الجديد في أوروبا.

غالباً ما يحتكم مناصرو أوروبا المتعددة الثقافات إلى هذه الحالات التاريخية لدعم قضيتهم. وصحيح أن مثل هذا الاحتكام إلى القصص التاريخية يُعد مفيداً كأداة تعليمية، إلا أن فائدته كوصف للوقائع يبقى موضع شك - ومن الضروري التعامل مع الوقائع قبل التعاطي إيجابياً مع الحالات المستقبلية. ويمكن عرض هذه الوقائع بشكل موجز تحت ثلاثة عناوين هي الخرافة الليبرالية لأوروبا متعددة الثقافات، والواقع الاجتماعي لأوروبا متعددة الثقافات، ووهم المعركة الثقافية في أوروبا.

الخرافة الليبرالية لأوروبا متعددة الثقافات

غالباً ما تمثل تاريخ أوروبا المتعددة الثقافات كما سبق وأشرنا بتجربة الهجرة المستمرة للبلدان المختلفة. ويمكن في الواقع أن يُكتب تاريخ الثقافة الأوروبية على ضوء المسار الثابت للإخصاب الهجيني الفكري والفني والروحي والتكنولوجي. وجدير بالذكر أن جزءاً هاماً من هذا المسار تحقق بفعل حركة الناس أفراداً وجماعات. ولا شك في أن انتقال الفنانين والمزارعين الهولنديين إلى أجزاء من بريطانيا واسكنديناقيا وغيرهما يشكل واحداً من أبرز الأمثلة عن حركات الهجرة الحديثة.

لا بد من الإشارة إلى أن التاريخ الفكري الأوروبي أشبه بسلسلة لامتناهية من الأفكار حول مسار الانتقال. إنما يسود شعور هام بأن أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تحولت إلى نقطة تحول تفصل بين الماضي والحاضر. ويبدو أن نجاح مفهوم الوطن الذي تجسد في الدولة الوطن قد استتبع تغيراً نوعياً في المسارات التقليدية على أساس طريقتين مترابطتين. فقد امتزج

إنجاز الحركات الرومانسية في القرن التاسع عشر بالقومية من أجل استحداث تاريخ أسطوري للأمة وجذورها الثقافية. وقد شدد هذا التاريخ الجديد على أسطورة الإرث المشترك بهدف استحداث حاضر مشترك. ولعل هذا التوجه تجلى بشكله الأكثر تعبيراً في ألمانيا في السياق الفني والفلسفي، علماً بأن سائر الدول الأوروبية عملت فعلياً على تطوير طريقة خاصة بها للتعبير عن تماسك الوطن. أضف إلى ما تقدم أن نجاح مفهوم الوطن شمل أيضاً خلق هوية إيديولوجية شكلت، بغض النظر عن تنوع مصادرها الثقافية، ثقافة مشتركة اعتُبرت طابعاً أساسياً مميزاً للوطن. والواقع أن هذه النقطة الأخيرة تقود مباشرة إلى الحقيقة الثانية.

الواقع الاجتماعي لأوروبا متعددة الثقافات

لم تحقق إعادة صياغة تاريخ الأوطان وابتكار الثقافات الوطنية النجاح كما بدا آنذاك، بل إن ما تحقق كان إلى حد ما سطحياً. وقد ظلت الدول الأوروبية متعددة الثقافات، إنما هذه المرة بشكل مختلف تماماً. وبات بالإمكان تحديد الثقافة الوطنية الجديدة استناداً إلى طبقة وطنية مهيمنة جديدة انبثقت في سياق التغييرات الاقتصادية والسياسية المرتبطة بالثورة الصناعية. وإذ ذاك، باتت طبيعة أوروبا المتعددة الثقافات ترتبط على نحو متزايد بالطبقية. وجدير بالذكر أن الطبقة الوطنية الجديدة، التي لم تكن موحدة بالطبع إنما تتشارك طيفاً واسع النطاق من الفرضيات، كانت تتحكم بالمؤسسات الحكومية والخاصة، والفنون والإعلام والرعاية السياسية والتعليم، وبشكل خاص اللغة الوطنية. أما نمط الحياة، والمواقف والأفكار المسبقة، وأشكال التعبير الذاتي عن القطاعات غير المهيمنة في المجتمع، فكانت تشكل حقيقةً ثقافات فرعية. وقد انطبق هذا الواقع على الثقافات الإقليمية وعلى ثقافات الطبقات العاملة في آن. ويبدو أن هذا الوضع لم يتغير منذ الستينيات إلا بوتيرة بطيئة. وقد أصبحت اللهجات الإقليمية مشروعة أكثر من ذي قبل في محطات البث الإعلامي وما شابه ذلك، غير أنها ظلت في معظم الدول جزءاً من الوجبات الكوميدية الأساسية. وفي بعض الحالات، كانت اللهجة الإقليمية القوية المميزة لمنطقة ما تُعتبر على الأقل غير مناسبة إن لم نقل مسيئة. هذا وقد ظل النظام التربوي المعقل الرئيس لنشر الثقافة

الوطنية، بغض النظر عما قد يقوله علماء التربية وعن المحاولات التي قد تجري لكسر هذا القالب.

الواقع أن جاليات الأقليات العرقية التي انبثقت عن الحقبة الحديثة من الهجرة إلى أوروبا تقع نوعاً ما بشكل منطقي وناجح في هذا السياق. فقد حلت بكل بساطة محل الثقافات الفرعية التي تقع دون الثقافة الوطنية المهيمنة. لكن المشكلة تكمن بالطبع في وجود اختلافات نوعية بين هذه الجاليات الجديدة والثقافات الفرعية القائمة أصلاً. ولأن هذه المجموعات لم تتشارك بشكل خاص التاريخ الأوروبي من الداخل في خلال القرون الأخيرة، فإنها لا تعترف بقيادة أو تفوق الثقافة الوطنية، وإن كانت تعترف ربما بالهيمنة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للطبقات التي دعمت هذه الثقافة. والواقع أن هذه المجموعات، وعلى غرار مجموعات رئيسة من الأقليات العرقية التي تنتمي إلى الإسلام، قد تتطلع إلى مناطق مختلفة تماماً بحثاً عن مراجع ثقافية، مثل تركيا أو الباكستان والجزائر، أو إيران، أو المملكة العربية السعودية أو مصر، وكلها أماكن تقع خارج أوروبا ويمكن وصف تاريخها الثقافي استناداً إلى مسارات مشابهة لتلك القائمة في أوروبا، غير أن تجاربها في السياق الأوروبي كانت من الخارج وتتخذ موقع الخصم تحديداً.

فهل أوروبا متعددة الثقافات بحسب المفهوم المقصود عادةً؟ في دراسة نُشرت كجزء من تقرير سوان للعام ١٩٨٥ في بريطانيا، أجاب البروفسور جون ركس John Rex سلباً عن هذا السؤال. وما عناه أنه لا يمكن العثور في بريطانيا على عدد من التقاليد الثقافية المتكافئة لجهة التمكن من أدوات النفوذ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

وهم المعركة الثقافية في أوروبا

الواقع أن عرض الوضع بهذه الصيغ يطرح أسئلة تؤدي مباشرة إلى الحقيقة الثالثة، أو على الأرجح إلى الوهم المستمر للمعركة الثقافية في أوروبا. ولا شك في أن الممارسة الأوروبية المتنامية لجهة التمييز بين التعددية الثقافية كوصف للوضع والتبادل الثقافي كوصف للمسارات مفيدة في هذا السياق. وفي حين أن هذه

الممارسة قد تكون مبررة لوصف بعض الأقاليم الريفية بالتعددية الثقافية، إلا أنه من الصعب تبرير استخدام مصطلح «التبادل الثقافي».

تشير كافة الدلائل المتوافرة إلى أن المعركة الثقافية محدودة النطاق. ويمكن للصداقات الفردية أن تتبلور في ظل الظروف غير المتوقعة على الإطلاق، غير أن مدى تأثير هذه العلاقات على المجتمع الأوسع نطاقاً يبقى في العادة عند المستوى الأدنى. إنما من الضروري الإشارة إلى أن الصداقات الفردية بين الشبان هي تحديداً ما يوفر الحافز للحملات العفوية المناهضة للعنصرية التي اجتاحت أوروبا في أوساط الثمانينيات. والواقع أن المعركة الثقافية الملحوظة تتجلى على مستوى الفلكلور والأزياء وأحياناً الدين، علماً بأن الدين يحفل بصعوباته الخاصة.

أما الساحة الرئيسة للمعركة الثقافية، فهي ساحة أبناء المهاجرين في ما يعرف بالجيل الثاني. ويمكن لحظ هذا الواقع عند المستوى الجماعي في تنوع ردود الشبان على التوقعات والفرص المتباينة التي تقدمها لهم ثقافات الأهل والبلد المضيف. ولا شك في أن العديد من هؤلاء الشبان قد اعتمد نمط الحياة الغربي والمواقف الغربية بالكامل. في المقابل، تقبل بعض الشبان النمط الأبوي بالكامل أو اختاروا التماثل مع التقاليد التي يفرضها دين الوالدين. أما غالبية الشبان، فاختارت طريقاً وسطاً بين الطرفين. والواقع أن هذه المسألة قلما تنبثق عن خيار واعٍ، بل إنها على الأرجح مسار من التفاوض المستمر بين الشخصية الفردية والظروف المحيطة. هذا ويمكن لحظ المعركة عند المستوى الفردي باعتبارها رد فعل نفسي يقتضي في بعض الحالات التعامل مع رغبات ومطالب لا تقبل التسوية، في حين أن المساومة بين الخيارات السلوكية الممكنة تبدو في معظم الحالات ناجحة على نحو يثير العجب.

لكن ما يميز غالبية هذه المعارك هو واقع أن المعلومات والتجارب تتدفق بشكل رئيس في اتجاه واحد. ويبدو أن مجموعات الأقليات هي التي تضطر إلى أن تكيّف حياتها ومواقفها ولغتها مع البيئة الأوروبية. أما الحديث عن الدمج أو التماثل، فينطبق على الأقليات، ولا يُتوقع بالتالي أن يندمج السويسريون أو الهولنديون أو الألمان في الأقلية.

لهذا الواقع جانبان. فمن المحتم لأسباب عددية بحتة أن تنجذب الأقلية إلى

الأكثرية بدلاً من العكس، وهو أمر يمكن أن نطلق عليه تسمية القانون الاجتماعي للجاذبية. لكن ما هو محتمل يصبح حالة مؤكدة في سياق العلاقات القائمة على النفوذ. ويبدو أن حماة الثقافة الوطنية الأوروبية هم من يتحكم أيضاً بأدوات النفوذ السياسي والاقتصادي والاجتماعي. أضف إلى ذلك أن خرافة الأحادية الثقافية للثقافة الوطنية أو القومية تضعها في مواجهة نموذج متعدد الثقافات إن لم نقل نموذجاً يلعب فيه الدين دوراً بارزاً. وإن أي تكييف لأنماط الحياة والمواقف وأنماط التفكير ينبغي أن يبقى محصوراً بمجموعات الأقليات، فلا يطال الأكثرية إلا في الحدود الدنيا إذا دعت الحاجة. وبالتالي، يمكن القبول بالتقاليد والتفضيلات الثقافية والدينية للأقليات شرط ألا تتضمن أي اعتداء على حياة الأكثرية. ولا بد من الإشارة إلى أن النزعة الطبيعية لدى الجاليات الوافدة حديثاً إلى أي مجتمع أوروبي لجهة تعزيز علاقاتها الداخلية تجد ما يعززها في ميل الأكثرية في المجتمع إلى الحد من علاقتها بتلك الجاليات قدر المستطاع، ما يؤدي إلى وضعها في إطار محايد عبر العزل. وإذ يتم التعامل معها باعتبارها أجساماً غريبة، تصبح بالفعل أجساماً غريبة.

أما ما تبقى من المعركة الثقافية، فيجري ضمن حدود واضحة المعالم تتجلى في الخط الأمامي للشوارع والمقاهي والنوادي الليلية والحانات. ويلاحظ اللقاء العقيم عبر نقاط الدفع في المتاجر «العرقية». ولا بد من التوقف بشكل رئيس عند المواجهة المباشرة بين جاليات الأقليات وأدوات نفوذ الأكثرية، أي المسؤولين في الحكومة المحلية والإقليمية والوطنية، ودوائر الشرطة والضمان الاجتماعي والمدارس والرعاية الصحية وما إلى ذلك.

قد يبدو هذا التحليل شديد الحتمية، غير أن هذا لا ينفي بالطبع التدرجات والتنوعات في مجموعات الأقليات العرقية وفي صفوف الأكثرية على حد سواء. لكن في ما يتعلق بالأقليات المسلمة، من الضروري ألا يغيب عن أذهان القراء أن المرء هنا يجد نفسه في مواجهة مسار بدأ، على مستوى النفوذ السياسي والاقتصادي كما على مستوى الثقافة، قبل وفود المهاجرين. والواقع أنه مسار بدأ في خلال مرحلة التوسع الأوروبي. وما يحدث اليوم في أوروبا يشكل نوعاً ما تجسيداً لأحد أوجه الاستعمار، وتحديداً إخضاع الشعوب التي تعيش تحت نير الاستعمار

للضرورات الاقتصادية وأنماط الفكر الثقافي التي يتميز بها أصحاب الثقافات الوطنية في أوروبا، وبصورة أوسع نطاقاً في الغرب.

وكما سبق ورأينا في فصول سابقة، يُلاحظ أن الجاليات الأوروبية التي تشكل الأكثرية شهدت بروز مؤسسات وحركات وأفراد سعوا إلى كسر نمط الخضوع للاستعمار وتبعاته. والواقع أنهم حققوا أحياناً بعض النجاح، أو على الأقل استطاعوا أن يضعوا بعض المسائل على بساط النقاش العام، كما حدث في قضية الحملات المناهضة للعنصرية التي عرفتها فرنسا في أواسط الثمانينيات وأواخرها. لكن التعصب والتمييز العنصري اللذين تصدوا لهما لم يتزعزعا فعلياً، وبالتالي لم يتم التخلص منهما نهائياً. أضف إلى ذلك أن المحاولات لتحقيق تقدم بنّاء كانت غالباً ما تنتهي في أفضل الأحوال إلى العزل بفعل الأحكام الإدارية التي تستهدفها، وفي أسوأ الأحوال إلى الحظر. وفي مراحل مختلفة، تبنت بعض الأحزاب السياسية والكنائس قضية محاربة العنصرية ورهاب الأجانب إما بصورة عامة وإما في سياق مشاريع سياسية محددة كقانون الجنسية الذي صدر في بريطانيا عام ١٩٨١ أو التعديل الذي أجري لاحقاً على القانون الألماني المتعلق بالهجرة وحقوق الأجانب.

الواقع أن ميزة النقاش والحملات التي أطلقت في صفوف الجاليات الأوروبية المشكلة للأكثرية تمثلت على مر وقت طويل بتحليل الوضع. وكانت هذه الحملات ترتكز إلى وثائق حقوق الإنسان الصادرة عن الأمم المتحدة والمجلس الأوروبي. أما في حالة الكنائس والمسيحيين الأفراد، فوجدت الحملات دعائمها في الإيمان المسيحي بالطبع. لكن تحليل السياق يميل إلى تجاهل البعد الديني لجاليات المهاجرين والأقليات العرقية، بل إن الهيئات الكنسية نفسها، مثل لجنة الكنائس في بروكسل لشؤون المهاجرين في أوروبا، استغرقت وقتاً طويلاً قبل أن تعترف بأن نسبة كبيرة من الأشخاص الذين تتعامل معهم من المسلمين وأن هذا الواقع قد يكون شديد الصلة بعملها. وإذ ذاك، لم يبدأ انتشار البعد الإسلامي للجاليات والعلاقات العرقية خارج إطار الكوادر المتخصصة في الكنائس إلا في أواسط الثمانينيات.

وفي الفترة نفسها تقريباً، شرع عدد صغير إنما متزايد من علماء الاجتماع الأكاديميين، ولا سيّما في فرنسا وبريطانيا واسكندينافيا، يبدي اهتماماً جدياً في البعد

الإسلامي لجاليات الأقليات. وفي الدانمرك مثلاً، مولّت مجالس الأبحاث التي تحظى برعاية حكومية سلسلة من المشاريع اندرجت تحت العنوان العام «الإسلام في العالم اليوم» واستمرت من العام ١٩٨٢ إلى العام ١٩٩٠. وقد خصص النصف الثاني من هذه الفترة علانية للبحث في واقع الإسلام في الدانمرك وتوثيق المعطيات. وفي العام ١٩٨٦، أفضى العمل الذي قام به عدد من العلماء السويديين إلى انعقاد مؤتمر أوروبي حول «الحضور الإسلامي الجديد في أوروبا». كذلك تقدمت المؤسسة الأوروبية للعلوم في أواسط الثمانينيات برعاية مشروع تعاوني صغير عبر أوروبا. وفي العام ١٩٩٠، جعلت مؤسسة جامعة ليدن Leiden University Foundation من المسلمين في أوروبا مكوناً رئيساً في مؤتمرها الذي عُقد بمناسبة الذكرى المئوية لتأسيسها. وكانت هذه البدايات الخجولة للتطور الذي انطلق في القطاع الجامعي في خلال التسعينيات. ولوحظ في مختلف المناهج الدراسية أن الأبحاث التي تتناول الجاليات ذات الخلفية المسلمة والأبحاث المتزايدة حول الجاليات الإسلامية باتت تشكل مجال نمو رئيس في أطر الأبحاث الوطنية والإقليمية على حد سواء.

الواقع أن اعتبار المسلمين مسؤولين عن هذه التطورات يبقى موضع شك إلى حد ما. وقد أشارت فرضية مبكرة في أوساط السياسة وعلم الاجتماع على حد سواء إلى أن المهاجرين كانوا يخلفون دينهم وراءهم. وقد تبدو هذه الفرضية للوهلة الأولى منطقية إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الغياب التام للتوسع الديني في صفوف الرجال الذين هاجروا بحثاً عن عمل مؤقت من دون أن يجلبوا معهم عائلاتهم. وعندما بدأ التعبير الديني لاحقاً يترك أثره نتيجة لجمع شمل العائلات، تجلت في الغالب فرضية تقول إن هذه الظاهرة مجرد مرحلة انتقالية بانتظار أن تتمكن جاليات المهاجرين من التكيف والتماثل مع السياق الجديد. وتجلت كذلك وجهة نظر ثورية اعتبرت أن الجالية المسلمة والجاليات الدينية الأخرى ستختبر لدى استقرارها التطور نفسه الذي عرفه الأوروبيون على مر القرون الماضية. وإذ ذاك، سيصبح المسلمون، إن لم نقل علمانيين، فعلى الأقل أشبه بالمسيحيين في أوروبا الشمالية الذين حصروا حياتهم الدينية في بيئة خاصة وضيقة النطاق.

الواقع أن هذه الفرضية الأخيرة ليست مغلوطة بالضرورة. ومن الجلي أن هذا السيناريو يثير الذعر في نفوس قيادات الجالية الإسلامية والعديد من مسلمي جيل المهاجرين، أي الآباء الذين يترعرع أولادهم المسلمون في أوروبا. ولا شك في أن العديد من الشبان ذوي الخلفية المسلمة في سائر أنحاء القارة بدأ يبتعد عن الإسلام. ومن الواضح أيضاً أن العديد منهم شرع يطور أشكالاً جديدة للتعبير عن انتمائه المسلم تبدو أكثر ملاءمة للسياق الأوروبي. وغالباً ما ينظر قادة الجالية والآباء، كل من منظوره، إلى مثل هذه التطورات باعتبارها مثيرة للقلق من جهة بسبب جوهراه ومن جهة أخرى لأنها تشكل فقداناً للسيطرة على جيل الشباب.

في أواخر الثمانينيات، خرجت التوترات المذكورة أعلاه إلى العلن. فمن جهة، أثارت قضية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» تساؤلات لا تطال دور الدين في حياة العامة وحسب، إنما أيضاً دور الإسلام والمسلمين في أوروبا المسيحية وأوروبا ما بعد المسيحية. ومن جهة أخرى، طرحت «قضية الحجاب» في فرنسا وبصورة مباشرة مسألة العلاقات بين الدين والدولة العلمانية. والواقع أن الجدال المعقد والمناورات السياسية تخفي وراءها توترات بين الجيل القديم والجيل الجديد من المسلمين، وبين التعبير المدني الأرثوذكسي والتعبير الريفي التقليدي عن لإسلام، فضلاً عن توترات بين مختلف الحركات الإسلامية في أوروبا وخارجها. وجدير بالذكر أن «القضايا» تكشف النقاب عن التوترات بين العلمانيين الإيديولوجيين في المؤسسات السياسية والثقافية في أوروبا، ومناصري ثقافة الدولة الوطن، وأولئك الذين يرون أن للدين دوراً فاعلاً وحرجاً في الحياة العامة. ويبدو أن المسائل المتعلقة بتعليم الأطفال كانت تحتل موقعاً مركزياً في هذا المشهد. فهل ينبغي تعليمهم بحسب الثقافة الوطنية أم أنه يحق للأهل أن يحددوا طبيعة التعليم الذي سيتلقاه أبناؤهم؟

قضية رشدي

الواقع أن العناصر الأساسية في الأحداث التي أحاطت بالاحتجاجات على كتاب سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» تبدو صريحة نسبياً. ففي أواخر شهر أيلول/ سبتمبر

العام ١٩٨٨، نشرت دار فايكنغ بنغوين Viking Penguin الكتاب على الرغم من نصيحة تقدم بها القارئ المعتمد لدى الدار في الهند، وهو أستاذ وروائي من أصل سيخي، أشار من خلالها إلى أن الكتاب سيثير بعض المتاعب. وفي أوائل شهر تشرين الأول/ أكتوبر، عمدت لجنة العمل التي تشكلت حديثاً في المملكة المتحدة للنظر في الشؤون الإسلامية، وبمبادرة خاصة من الجمعية الإسلامية ليسيستر، إلى تمرير نسخ من المقاطع المسيئة في الكتاب إلى حكومات الدول الإسلامية طالبة إليها التحرك. كذلك طالبت مجموعات أخرى، بما في ذلك اتحاد المنظمات الإسلامية، بإعدام الكاتب. وفي أواسط شهر كانون الأول/ ديسمبر، تقدمت مجموعة من السفراء المسلمين بشكوى إلى وزارة الداخلية تطالب من دون جدوى بسحب الكتاب من الأسواق. لكن الحملة الإسلامية لم تحقق أي نجاح حتى ذلك الحين، بل إن الاهتمام الذي استقطبته انحصر في مجموعات محدودة للغاية.

ولم تدرك العامة في بريطانيا حقيقة ما يحدث إلا عندما أحرقت نسخة من الكتاب في سياق تظاهرة شهدتها برادفور في الرابع عشر من كانون الثاني/ يناير العام ١٩٨٩. وتبع ذلك نقاش حام عرضته وسائل الإعلام وازداد حدة بعد مرور شهر واحد عندما أصدر آية الله الخميني في الرابع عشر من شباط/ فبراير فتوى تؤكد على أن سلمان رشدي قد أهان الرسول والإسلام، مهدراً دمه باعتباره كافراً اعترف على نفسه. ويبدو أن هذه الفتوى أضفت بعداً جديداً بالكامل على القضية كان له انعكاساته الدولية. فقد أدى الوضع إلى قطع العلاقات الدبلوماسية بين بريطانيا وإيران في أوائل شهر آذار/ مارس، فيما دعا المؤتمر الإسلامي إلى اتخاذ كل إجراء ممكن بموجب القانون ضد الكتاب ومؤلفه. وإثر صدور الفتوى الإيرانية، اضطر رشدي إلى الاختباء حرصاً على سلامته. في غضون ذلك، ظلت التظاهرات المختلفة تشكل العناوين الرئيسة في وسائل الإعلام. وتركزت النقاشات حول إمكانية التوصل إلى حلول قانونية ممكنة على قانون القدح والتجديف لتبلغ ذروتها في قرار أصدرته المحكمة العليا في نيسان/ أبريل العام ١٩٩٠ يقضي باستحالة تطبيق قانون التجديف على الإسلام.

أما في بلدان أوروبا الأخرى، فاستقطبت القضية الاهتمام بفعل الفتوى الإيرانية فقط. وإذ ذاك، شهدت بعض المدن الأوروبية عدداً من التظاهرات. وعلى الأثر،

عمدت الحكومة في هولندا إلى مد جسور الحوار مع المنظمات الإسلامية الرئيسة. أما في فرنسا، فاستبدلت التظاهرات الأولى المطالبة بموت رشدي بنقاش مباشر عبر وسائل الإعلام حول الإسلام والعلمانية والحرية الدينية. هذا وأعيد إحياء النقاش في عدد من الدول الأوروبية الأخرى لدى الإعلان عن ترجمة كتاب «الآيات الشيطانية». وكانت إيطاليا الأسرع في التحرك، في حين أثارت احتجاجات المسلمين الشديدة اللهجة في السويد شعوراً بالاستياء بين صفوف السويديين حول «جحود» الجالية المسلمة التي شهدت معاملة حسنة في البلاد. أضف إلى ذلك أن النقاش حول نطاق الحرية الدينية في النروج الذي أثير سابقاً بفعل الخطط لبناء مسجد في أوسلو عاد مجدداً إلى بساط البحث. ويبدو أن تأثير الضغوط على المسلمين بعد صدور الفتوى وتأثير حملاتهم لمنع نشر الكتاب أديا إلى نوع من التعاون بين مجموعات مسلمة لم تكن معروفة من قبل في سائر أنحاء القارة. أما في صفوف «الجالية المضيفة»، فتجلى التوتر بين أولئك الذين يربطون بين المسلمين كافة وإيران، وبين أولئك الراغبين بتقديم صورة مختلفة تماماً والقادمين بمعظمهم من أوساط الكنائس والمجموعات المناهضة للعنصرية. لكن قضية سلمان رشدي انطفأت بعد مرور بضعة أشهر لتحل محلها قضية الحجاب في فرنسا.

لا شك في أن هذه الأزمة تخفي وراءها مجموعة من العوامل السياسية والاجتماعية التي لم يجد المراقبون بمعظمهم صعوبة هامة في تحديدها. وقد بدا جلياً في خلال المرحلة الأولى من التظاهرات عبر أوروبا أن المجموعات الباكستانية كانت بارزة في تحركها، في حين أن القضية لم تثر أي رد فعل يُذكر في أوساط المهاجرين من شمال أفريقيا. هذا وبرز دور جاليات المهاجرين في أوروبا كقاعدة لنشاطات المعارضة السياسية في تركيا قبل الانقلاب العسكري الذي شهدته البلاد في أيلول/ سبتمبر العام ١٩٨٠. وبدا جلياً أن مساراً مشابهاً بدأ يتبلور بين الباكستان وجاليات المهاجرين الباكستانيين في أوروبا. وقد لقيت عودة بنازير بوتو إلى الباكستان كقائدة للمعارضة زخماً في الدعم الذي وجدته في أوساط المجموعات الباكستانية في بريطانيا. ومن المرجح أن قضية رشدي والحملة البريطانية الباكستانية قد ساعدتا المجموعات الإسلامية في معارضتها لحكومة بوتو.

والواقع أن القضية شكلت أداة بارزة في سياق المسارات السياسية للجاليات الإسلامية في بريطانيا. ففي خلال الأشهر الأولى من الحملة، قدمت مجموعات مختلفة نفسها باعتبارها مناصرة للقضية الإسلامية، غير أنها كانت تتنافس في ما بينها أكثر مما تتعاون. وفي مرحلة لاحقة، رأى الكثيرون في تأسيس الحزب الإسلامي في المملكة المتحدة محاولة تسعى من خلالها مجموعة تكوّنت بشكل رئيس من الأوروبيين الذين اعتنقوا الإسلام إلى تحقيق منفعة سياسية من القضية. هذا وقد تحولت قضية رشدي إلى فرصة رحبت بها المنظمات الإسلامية في بريطانيا من أجل إعادة فرض تأثيراتها على الشبان الذين أبدوا ميلاً واضحاً إلى الابتعاد عن البنى التقليدية وإنشاء مجموعاتهم الشبابية الرسمية وغير الرسمية.

وبغض النظر عن مدى صحة التفسيرات التي تطال تعقيدات الأحداث وأسبابها، فإنها لا ترتبط فعلياً بالمسائل الكامنة وراءها وإنما بالمسارات. وكما كتب أو قال العديد من المسلمين على تنوع خلفياتهم آنذاك، أثار الكتاب في إهانته للإسلام وتحديداً لشخص الرسول حالة عميقة من الاشمئزاز. والواقع أن حادثة الآيات الشيطانية باتت معروفة جداً بفضل كتابات العلماء والمصادر الإسلامية الكلاسيكية. وكما أشار بعض المسلمين في إطار هجوم عام على «الاستشراق»، أظهر العلماء الغربيون بمعظمهم القليل من التعاطف تجاه الإسلام، بل إنهم ذهبوا في بعض الأحيان إلى حد انتقاد النصوص والمفاهيم الأساسية انتقاداً حاد اللهجة. لكن هذه الانتقادات لم تثر أي رد فعل مشابه لذاك الذي تجلى في مواجهة سلمان رشدي. فالقضية كانت تتعلق بالشعور بالإهانة والاشمئزاز من اللغة التي استخدمها رشدي في الحديث عن محمد ووصف حياته.

في هذا الإطار، لم يكن مستغرباً أن يثير الكتاب رد فعل شعبي قوي ومميز في أماكن مثل برادفورد. فالجالية المسلمة في برادفورد تحمل معها خلفيات قروية من كشمير وبنجاب، حتى أننا بالكاد نجد أصحاب مهن في صفوف الجيل الأكبر سناً. أضف إلى ذلك أن الوجه البرلوي الذي يبجل شخص محمد تغلغل في الجالية المسلمة في برادفورد التي بدت بالتالي أكثر استعداداً لتسجيل الإهانة الواردة في الكتاب. ولا بد من الإشارة إلى أن افتقار قيادة الجالية المحلية إلى مجموعة من

المهنيين جعلها تفتقر إلى أي إرشاد حول كيفية تقييم المجتمع الأوسع نطاقاً للتحركات العامة.

هذا وتميز السياق الأساسي للقضية بالافتقار التام إلى التفاهم المتبادل. ففي ما يتعلق ببعض المنظمات الإسلامية، تجلى النقص الخطير في مدى فهم كيفية تلقي المجتمع الأوسع نطاقاً للتصاريح والتحركات وتأويله لها. وفي بريطانيا تحديداً، لم يكن المسلمون الذين أحرقوا كتاب رشدي يعون تماماً دلالات إحراق الكتب في التاريخ الأوروبي وارتباطه بمحكمة التفتيش والحقبة النازية في ألمانيا.

لكن اللافت تحديداً هو عدم فهم الأوروبيين لمخاوف المسلمين. وقد تجسد مدى ابتعاد المجتمع الأوروبي، ولا سيّما القطاعين السياسي والأدبي، عن الأولويات الدينية في طريقة اعتبار حرية التعبير حقاً مطلقاً. وقد عنى ذلك إمكانية استخدام هذا الحق في هذا الوضع في ظل غياب أي حس فعلي بالتناقض لدى المقارنة بالقبول العام لبعض القيود على حرية التعبير في مجالات مثل العلاقات العنصرية والصور الإباحية والقدح الشخصي والأمن القومي.

ويمكن للمسلمين أن يدعوا على نحو مبرر أن مخاوفهم، وفي هذه الحالة غضبهم من كتاب رشدي، تقاس بحسب معايير مختلفة عن تلك التي تعتمد في حالات أخرى. فلكم شعروا بالإساءة عندما خاطبت وزارة الداخلية البريطانية الجالية المسلمة في برمنغهام طالبةً إليها أن تحترم القانون في إطار التعبير عن احتجاجاتها، علماً بأنها جالية مشهود لها باحترام القانون. وقد ساد شعور بأن التصاريح العامة التي يطلقها السياسيون والشخصيات الأدبية تطبق على الجالية الإسلامية معايير لا تطبقها على غيرها، وأن الإسلام والمسلمين قد يكونون عرضة «لإساءة المعاملة» من دون أي خوف من أن تلحق بمرتكب الإساءة تهمة العنصرية. وبالتالي، شعر المسلمون بأنهم يشكلون «كبش المحرقة» في أي هجوم. ولا شك في أن أولئك الذين شرعوا يتعرضون للإسلام والمسلمين بلهجة متطرفة في بعض الأحيان ما كانوا مستعدين للتمييز بأي شكل من الأشكال بين التوجهات الإسلامية المختلفة. وقد اشتكى المسلمون في فرنسا وألمانيا وهولندا من رفض المراقبين الإصغاء إلى العديد من تصاريح المسلمين الحادة ضد فتوى الخميني المتعلقة بهدر دم سلمان رشدي.

في الحالة البريطانية، تجلت ظاهرة أخرى سبقت قضية رشدي لكنها أفضت إليها حتماً. ففي خلال الثمانينيات، بات النقاش حول التعليم وموقع المسلمين في النظام التربوي علنياً ومسيَّساً. وقد تزايدت آنذاك المطالب المتعلقة بإنشاء مدارس تطوعية مدعومة للمسلمين (راجع الفصل الرابع) وشكلت النقطة الوحيدة التي لم يتفق عليها تقرير لجنة سوان «التعليم للجميع». وعلى الرغم من احتجاج المسلمين على بعض جوانب التقرير، إلا أنهم رحبوا بالقبول العام بإدراج مجموعات الأقليات كمشاركين متكافئين في المسار التربوي. لكن التقرير تزامن مع رد الفعل الذي أبداه العديد من أولياء الأمر «البيض» ضد المفاهيم المتعلقة بالتعليم المناهض للعنصرية والمتعدد الثقافات كما عرضها بعض السياسيين والعديد من التربويين. وقد تجلى رد الفعل بشكل خاص في المناطق التي تشهد نمواً في عدد أطفال المدارس المنتمين إلى أقليات عرقية. والواقع أن نجاح مجلس برادفورد للمساجد في المساعدة على إقالة مدرس كبير تحدث وكتب ضد التعليم المتعدد الثقافات والمناهض للعنصرية لم يشجع المجلس على الانخراط في حملة أخرى أفضت إلى اضطلاعه بدور ناشط في قضية رشدي فحسب، إنما أدى أيضاً إلى تغذية مخاوف الأهالي البيض.

وفي أعقاب التفاؤل الذي تضمنه تقرير سوان، تحول المجال التربوي إلى ساحة معركة. وانعكس هذا الواقع في النقاشات السياسية التي رافقت سن قانون الإصلاح التربوي في العام ١٩٨٨. وفي إطار النقاشات التي طالت التعليم الديني والعبادة في المدرسة، أثار التركيز على مقاربة مسيحية بشكل رئيس لدى المسلمين وغيرهم شعوراً بأنهم مهمشين، وهو شعور عززته على نحو مثير للسخرية سهولة القبول ببعض الحالات الاستثنائية في ما يتعلق بمدرسة تضم أطفالاً من الأقليات العرقية. والواقع أن المجموعات التي شنت حملات قوية من أجل هذا التغيير في مجلس اللوردات هي نفسها المجموعات التي هاجمت تشجيع المدارس التي تضم في صفوفها نسبة عالية من أبناء الأقليات العرقية والدينية على أن تتخلى عن سيطرة السلطات التربوية المحلية وتنتقل إلى نوع من الحكم الذاتي مع تمويل حكومي مركزي مباشر.

في غضون ذلك، اتخذت الحكومة المركزية والمحلية والمؤسسات التربوية

بمعظمها قراراً حاسماً ضد أي موافقة على المدارس التطوعية المدعومة للمسلمين. وقد رأى المسلمون في هذا الموقف توجهاً قائماً على التمييز. في المقابل، تم الترحيب بالقرار الذي اتخذه حزب العمل في إطار مراجعته السياسية في العام ١٩٨٩-١٩٩٠ لجهة دعم إنشاء مثل هذه المدارس، غير أن القرار اعتبر في الوقت نفسه شكلاً من أشكال النفعية السياسية باعتباره اتخذ في أوج قضية رشدي.

لا بد من الإشارة إلى أن المسائل التي طرحها هذا الوضع المعقد كشفت النقاب عن مواطن الضعف في بريطانيا الليبرالية. فقد وجد «قطاع العلاقات العرقية» نفسه في حالة من الضياع حول كيفية المساعدة على التخفيف من الحدود الفاصلة المشتركة التي بدأت تتجلى. ولطالما عملت البنى المعنية بالعلاقات العرقية والأكاديمية استناداً إلى الحد الفاصل بين بريطانيا «البيض» و«السود» حيث مجتمع السود يضم أشخاصاً من أصل إفريقي كاريبي أو جنوب آسيوي، بغض النظر عما يعتقده هؤلاء الأشخاص. وجدير بالذكر أن اعتراض القبارصة الأتراك على شملهم مع «السود» الآخرين لم يحدث أي تغيير، تماماً كما لم تفعل مؤشرات النزاع بين الأفارقة الكاريبيين والمهاجرين من جنوب آسيا التي تجلت في سياق الاضطرابات المدنية في العام ١٩٨١ والعام ١٩٨٥، ولا سيّما في بيرمنغهام حيث بدا التعاون بين المجموعتين في مجلس العلاقات الخاصة بالمجتمع المحلي غاية في الصعوبة. وشرع المسلمون والهندوس والسيخ يرفضون بشكل متزايد وصفهم «بالسود» ويرفضون بالتالي أي إشارة إلى مصالح مشتركة تربطهم بجاليات الأفارقة الكاريبيين. ولم يتم الاعتراف بالضغط من أجل التمييز بين هذه المجموعات إلا كنتيجة لقضية رشدي، في حين أن علماء الاجتماع الأكاديميين شرعوا يعتبرون أن هذه المسألة تستحق النقاش.

وربما يشكل واقع أن المسلمين في بريطانيا بمعظمهم مواطنون بريطانيون عاملاً إضافياً يفسر تحركهم الناشط في بريطانيا. فقد أعلمتهم قياداتهم كما المؤسسات السياسية للبلاد بأنهم مواطنون يتمتعون بحقوق وواجبات متساوية تجاه بلادهم. هذا وقد ترافقت تجارب الشبان المسلمين البريطانيين لجهة محاولة إيجاد عمل في فترة الركود الاقتصادي التي عرفتها البلاد في أوائل الثمانينيات - في مواجهة التمييز

العنصري الفاضح في غالب الأحيان - مع تنامي شعور الجالية بأن المكانة المتساوية التي أعطيت لها كانت وهمية أكثر منها واقعية، ما أدى إلى شعور بالقمع تم التعبير عنه بطريقة أو بأخرى.

تمثل أحد مفاعيل قضية رشدي في بريطانيا بالسعي إلى تسليط الضوء على المنظمات الإسلامية والمتحدثين المسلمين الذين أبدوا جهوزية للتحدث مباشرة عبر وسائل الإعلام بأسلوب لا يستعصي فهمه على الصحفيين الذين لا يعرفون الكثير عن السياق أو الخلفية الأوسع نطاقاً. وبالتالي، لم يتركز اهتمام الإعلام على برادفورد وحدها باعتبارها مركز المبادرة الأساسية، إنما أيضاً على بعض المجموعات أو الأفراد. وزُعم في بعض الأحيان أن وسائل الإعلام تفضل المواقف الاستفزازية.

ولعل هذه المزاعم تبدو حقيقية في ما يتعلق بالطريقة التي أثار فيها الدكتور كليم صدّيقي من المعهد الإسلامي في لندن الاهتمام. فهو لم «يقدم» رسمياً أحداً غيره، على الرغم من أنه عبَّر على الأرجح عن شعور العديد من المسلمين ولا سيّما الشبان المثقفين منهم بالغضب والكبت. وفي الثمانينيات، بدا متماثلاً مع قضية إيران، حتى أنه دعم فتوى الخميني لا بل وتعرض للمحاكمة في إحدى المرات بتهمة التحريض على القتل. وفي تموز/يوليو العام ١٩٩٠، توج صدّيقي حملته بإصدار «بيان المسلمين» الذي حدد من خلال جدول أعمال التحرك المسلم من أجل الحصول على مكانة مرضية للمسلمين في التركيبات البريطانية. ويبدو أن التقارير الصحفية كشفت النقاب آنذاك عن الفجوة العميقة لجهة التفاهم، ذلك أن الصحافة أعلنت عن دعوة صدّيقي إلى بناء كيان سياسي مستقل للمسلمين مع إقامة برلمان خاص بهم، في حين أن سياق استخدام المصطلح «برلمان» في البيان كان يشير بشكل واضح إلى شكل من أشكال المجلس التمثيلي المشترك للمسلمين كافة على غرار مجلس نواب اليهود البريطانيين.

وبالطريقة نفسها، ذهبت الصحافة إلى حد المبالغة في حديثها عن مجموعة «نساء ضد الأصولية الدينية» التي ترافق تشكيلها مع إثارة قضية رشدي. وكان أعضاء هذه المجموعة المتمركزة في محيط منطقة إيلنغ Ealing غربي لندن وهم من ذوي الخلفية الإسلامية موضع ترحيب في الصحافة باعتبارهم عبروا عن رفضهم للحملة

الإسلامية الداعية إلى حظر الكتاب، وضمناً عن رفضهم لأي شكل من أشكال الإسلام الملتزم الذي يتناقض مع المفهوم العلماني لمكانة الدين في المجتمع.

قضية الحجاب

خرجت قضية الحجاب في فرنسا إلى العلن في أيلول/ سبتمبر العام ١٩٨٩، أي في بداية العام الدراسي. فقد أصرت ثلاث فتيات في مدرسة ثانوية في بلدة كريل Creil على وضع الحجاب في المدرسة بما يتعارض مع قانون مدرسي جديد. وقد اصطحبهن آنذاك أحد الأساتذة إلى المنزل بغية تفسير القانون الجديد للأهل. وبالنتيجة، مُنعت اثنتان من الفتيات من العودة إلى المدرسة لبعض الوقت. وإذ احتلت هذه القضية عناوين الصحف الوطنية، اتخذت النقاشات والضغوطات السياسية بدايةً شكل ردود فعل متناقضة صدرت عن جهات متنوعة في الحكومات الإقليمية والوطنية. وقد انتهت القضية بدايةً عندما أصدر المجلس الأعلى للدولة الذي اختاره الرئيس ميتران Mitterand للبت في القضية حكماً عاماً أشار فيه إلى أن مبادئ النظام التربوي العام لم تُحترم ربما بالكامل من قبل مختلف الأطراف المعنية في القضية ودعا إلى ضرورة احترام كامل هذه المبادئ. لكن هذا التصريح لم يتضمن أي إشارة إلى مسألة الحجاب في الإسلام.

لكن المسألة لم تنتهِ عند هذا الحد، على الرغم من أن الوضع في مدرسة كريل كان قد عولج تلقائياً. وفي إطار الرد على الضغوطات السياسية المستمرة، وعلى وجه الخصوص نشاطات الجبهة الوطنية، التي قادها جان ماري لوبين Jean-Marie Le Pen، اعتمدت الحكومة في آذار/ مارس العام ١٩٩٠ ثلاثة إجراءات، فشكلت لجنة عليا للدمج ولجنة للبحث في الحضور الإسلامي في فرنسا، كما قدمت خطة وطنية لمحاربة العنصرية.

وكما كان متوقعاً، سرعان ما أضحت أسباب الحادث الذي أطلق شرارة القضية خارج الموضوع. فقد واجهت المدرسة الثانوية في كريل على مر بضع سنوات مسألة البحث عن حل لمشكلة عدد من الطلاب اليهود الذين يتغيبون عن المدرسة أيام السبت وفي خلال الأيام العشرة الأولى من العام الدراسي في شهر أيلول/ سبتمبر.

وإذ اتخذت الإدارة قرارها بمنع هذا التغيب، شعرت أنه من الملائم فرض حظر على أشكال التعبير العلنية عن الممارسة الدينية في مختلف الأديان، وضمناً منع ارتداء الحجاب.

الواقع أن هذا الحظر كان يندرج في إطار التقليد المعتمد في النظام التربوي للقطاع العام في فرنسا. أضف إلى ذلك أن المدارس الرسمية احتوت على مر قرن كامل التقليد الجمهوري والعلماني للهوية الفرنسية. وفي الماضي، تمثلت الجهات التي رفضت أن تشكل جزءاً من هذا التقليد بالرومان الكاثوليك؛ وكان لهؤلاء شبكة كاثوليكية من المدارس «المجانية». وجدير بالذكر أن البعض رأى في التقليد الجمهوري والعلماني للمدرسة الرسمية بيئة من شأنها أن تساهم على نحو إيجابي في دمج أبناء المهاجرين من أفريقيا الشمالية في الثقافة الفرنسية السائدة.

أضف إلى ما تقدم أن هذا التقليد العلماني والجمهوري شكل واحداً من العوامل التي ساهمت في تحويل قضية الحجاب إلى مسألة وطنية، في حين أن قضية مماثلة برزت في بريطانيا بعد مرور بضعة أشهر لم تبلغ الحدة نفسها. ويبدو أن العام ١٩٨٩ تميز بأهمية رمزية كبرى في فرنسا باعتبار أن البلاد كانت تحتفل بالذكرى المئوية الثانية لثورة العام ١٧٨٩ . وصحيح أن الاحتفال كان وطنياً إلى حد ما، غير أنه كان احتفالاً بشكل فرنسي خاص هو فرنسا الجمهورية غير الكهنوتية. وعلى الرغم من أن الوجه غير الكهنوتي المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقليد العلماني لم يكن موضع تركيز في الاحتفال، إلا أنه كان حاضراً كما يظهر من الموقف المتناقض نوعاً ما من الاحتفالات في بعض الأوساط الكاثوليكية الرومانية، ومن مشاركة الكنيسة في الاحتفالات.

لا شك في أن رفض الفتيات في كريل الذهاب إلى المدرسة من دون الحجاب اعتُبر شكلاً من أشكال تحدي الهوية الجمهورية والعلمانية لفرنسا. والواقع أن هذه الحادثة لم تكن الظرف الوحيد الذي عرفت فيه البلاد في تلك السنة تصادماً بين الهوية الفرنسية وهموم المهاجرين. ففي بلدة مونت فرميل Montfermeil، رفض رئيس البلدية السماح بدخول أبناء الوافدين الجدد من المهاجرين إلى صفوف الحضانة، فيما رفض مجلس مدينة ليون Lyons السماح ببناء مسجد. أما في

مرسيليا، فتعرض رئيس البلدية إثر الإعلان عن دعمه لبناء مسجد مركزي جديد لهجوم حاد من أطراف الطيف السياسي على الرغم من أن راعي الأبرشية المحلية عبّر عن دعمه للمشروع.

ونذكر أيضاً من الأسباب التي أضفت مثل هذه الأهمية على قضية الحجاب أنه وفيما كانت فرنسا تحتفل بتقليد شعر الكثيرون أنه بات مهدداً بفعل تنامي جاليات الأقليات العرقية، كانت البلاد تواجه في الوقت نفسه تحديات مباشرة في الخارج، وعلى وجه الخصوص في العالم الإسلامي. فقد تم احتجاز بعض الرهائن الفرنسية في بيروت، وقامت الحكومة مجدداً بمبادرة فاشلة للتدخل في الحرب اللبنانية. هذا وكانت الأحداث في أفريقيا الشمالية تهدد على الدوام بجر فرنسا إلى نزاعات عبر الحدود، فيما كان نمو حزب التحرير الوطني في الجزائر يتسبب بحالة خطيرة من عدم الاستقرار. فضلاً عن ذلك، كثر الحديث على مر بضع سنوات في وسائل الإعلام الفرنسية والأوساط الأكاديمية عن انتشار «الأصولية» الإسلامية في فرنسا باعتبارها تشكل خطراً يهدد استقرار المجتمع. أما العامة من الناس، فرأت في قضية الحجاب دلالة على نفاذ التطرف من أفريقيا الشمالية إلى فرنسا. وبرز في هذا السياق الحضور الناشط للوبين وجبهته الوطنية والتيارات العنصرية الأكثر تطرفاً.

في خلال هذه الفترة، وضمن هذا السياق، سادت وجهة نظر فرنسية تقول إن المتطرفين الإسلاميين على اختلاف أصولهم قد جعلوا من فرنسا ساحة معركة. والواقع أن جداول أعمالهم كانت شرق أوسطية ومناهضة للإمبريالية أكثر منها إسلامية علنية وحصرية كما يتبين من واقع أن العديد من «الإرهابيين» العرب الذين يُزعم أنهم تلقوا الدعم من إيران والذين تعرضوا للمحاكمة في فرنسا في أواخر الثمانينيات من الجالية اللبنانية، وهم يحلمون أسماء لبنانية مسيحية ويتحدرون في العادة من أصل أرثوذكسي عربي (بطريركية أنطاكية).

لكن الشعور بالقلق الذي تجلى في صفوف المسؤولين الفرنسيين كان قوياً كفاية للعمل بفاعلية على تشجيع إنشاء ما يشبه المجلس الأعلى للمسلمين. كذلك ساد القلق صفوف عدد لا بأس به من القيادات والمنظمات الإسلامية إلى حد حملها على القبول بالمشاركة في مثل هذه المبادرة التي تلقى دعماً حكومياً. وفي تشرين الثاني/

نوفمبر العام ١٩٨٩، دعا وزير الداخلية ستة أشخاص مسلمين إلى تشكيل مجلس التفكير في شؤون الإسلام في فرنسا. وقد عمد الأعضاء الأصيلون الستة في المجلس الذي تكون من ثلاثة فرنسيين وثلاث أجانب إلى ضم ثلاثة فرنسيين آخرين وستة مسلمين أجانب. ومن الجلي أن الحكومة الفرنسية أملت بأن يساعد هؤلاء الأعضاء على إنشاء هيئة تمثيلية عليا للإسلام في فرنسا، ما من شأنه أن يشجع الاعتدال ويهمش المتطرفين.

من ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ إلى حرب العراق الجديدة

كان للهجوم الإرهابي على مركز التجارة العالمية في نيويورك تأثير بالغ على وضع المسلمين في أوروبا يمكن مقارنته بتأثير «القضايا» التي أثيرت في العام ١٩٨٩. إنما لا شك في أن التوقيت المفاجئ للحادث جعل التأثير مباشراً وعاماً على نحو لم يُشهد له مثيل في العام ١٩٨٩. ففي غضون أربع وعشرين ساعة، بدأ الحديث في بعض الدول عن اعتداءات فعلية على أشخاص وممتلكات اعتُبرت إسلامية، ما أثار الاستنكار والشجب في الدول كافة. وفي هذا الإطار، عمد البعض إلى تمزيق حجاب النساء وضرب أفراد تظهر عليهم الملامح الإسلامية أو شتمهم أو الإساءة إليهم كلامياً. كذلك أقدم آخرون على تحطيم النوافذ والكتابة على الجدران. لكن المهاجمين غالباً ما أظهروا جهلاً بالغاً جراء اعتدائهم على أهداف اعتقدوا أنها تخص المسلمين في حين أنها لم تكن كذلك. وافترض كثيرون آنذاك أن السيخ مسلمون، ربما لأن العمامات التي يعتمرونها تعيد إلى الأذهان صورة الطالبان في أفغانستان. ولم تشكل لحى بعض الرجال من المسلمين مؤشراً على الإسلام إلا في فرنسا. وفي ما خلا ذلك، اعتبر الأشخاص من ذوي البشرة الداكنة هم أيضاً من المسلمين. والأمر سيان بالنسبة إلى الأبنية المرتبطة بديانات «أجنبية». وفي روما، عمد بعض الأطفال إلى قذف رئيس أساقفة أرثوذكسي سوري بالحجارة.

لكن في أعقاب ردود الفعل الأولية هذه، بدأت ردود الفعل اللاحقة تتفاوت من بلد أوروبي إلى آخر. وبدا واضحاً أن العامل الرئيس في هذا التفاوت يتمثل بالتوجيهات التي تبنتها الجهات السياسية ووسائل الإعلام والمؤسسات المدنية

كالكنائس في رد فعلها. فقد هدأت الأوضاع في العديد من الأماكن وتراجعت الاعتداءات المباشرة أو توقفت بالكامل على الرغم من استمرار حدة الجدال العام. وهذا ما حدث في دول مثل النمسا وبلجيكا وبريطانيا وألمانيا وفنلندا والبرتغال. ففي هذه الحالات كافة، أطلق الرواد من أصحاب الرأي والقادة السياسيون مبادرات عامة للتمييز بين منفذي الاعتداء على نيويورك والإسلام والمسلمين. وفي بريطانيا على سبيل المثال، اجتمع رئيس الوزراء وبعض القيادات الحزبية بممثلين عن المسلمين، كما استضاف رئيس أساقفة كانتربري Canterbury بالتعاون مع طوني بلير Tony Blair ندوة إسلامية مسيحية دولية في شهر كانون الثاني/يناير اللاحق. وعندما اشتكت رئيسة الوزراء السابقة مارغريت تاتشر - وهي من حزب المحافظين - من أن القادة الإسلاميين لم يشجبوا الهجوم علانيةً على نحو كافٍ، تصدى لها قادة حزبها. كذلك دعا الرئيس النمساوي طوماس كليستل Thomas Klestil قادة مسيحيين ومسلمين ويهود من أجل إعادة التأكيد على ضرورة الحوار. وقد لقيت مبادرته هذه دعماً من الأساقفة الكاثوليكيين. أما في ألمانيا، فكان لليوم السنوي للمسجد المفتوح الذي حدد في الثالث من تشرين الأول/أكتوبر ليتزامن مع العيد الوطني لاتحاد ألمانيا وقع إيجابي هائل استغله السياسيون والمسؤولون عن الكنائس للتأكيد على التمييز بين الإرهاب والإسلام. هذا وبادرت الأحزاب السياسية كافة في بلجيكا، باستثناء الحزب اليميني Vlaams Blok، إلى توقيع ميثاق مشترك حول الاحترام المتبادل.

لكن الوضع بدا مختلفاً في إيطاليا والدانمرك. فالإسلام كان قد تحول في إيطاليا إلى موضوع نقاش حاد انطلق قبل عام واحد عندما نشرت أوريانا فالاتشي Oriana Fallaci كتاباً يعبر عن عداء شديد للمسلمين، ما ساعد على إثارة جدل عام تميز بلهجة حادة معادية للإسلام والمسلمين، وبالتصاريح السلبية التي تقدم بها بعض السياسيين والأساقفة ومحرري الصحف، فتفوقت من بعيد على المحاولات المختلفة التي أطلقها آخرون، بما في ذلك التصاريح الصادرة عن الفاتيكان وعن الاجتماعات المسيحية الإسلامية في روما وفلورنسا، من أجل الحؤول دون انتشار الآراء المسبقة وسوء التفاهم. وفي مرحلة لاحقة، تعزز هذا الجو العام السلبي إلى حد أنه بدا قانونياً من خلال تصريح أدلى به في برلين في خريف العام ٢٠٠١ رئيس الوزراء

برلسكوني وصرح من خلاله بأن الثقافة المسيحية الغربية أرفع مكانة من الإسلام، علماً بأنه عاد ليزعم لاحقاً أنه تم تجريد تصريحه من سياقه الفعلي.

أما في الدانمرك، فكانت حملة انتخابات عامة قد بدأت عندما تعرض مركز التجارة العالمية للهجوم الشهير، وهي حملة شكلت فيها حركتا الهجرة واللجوء مسألتين جوهريتين. آنذاك، جعل الهجوم من هاتين المسألتين البند الأول على جدول الأعمال السياسي، فاعتمدت الأطراف بمعظمها مواقف دفاعية كي لا تخسر أصوات الناخبين، فيما عمد رئيس الوزراء إلى إلغاء اجتماعه بممثلين عن الإسلام، وإن كان أول اجتماع من هذا النوع يخطط له. وقد أدت نتائج الانتخابات في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر إلى تحالف مؤقت بين الأقليات من الوسط واليمين اعتمد على حزب الشعب الدانمركي اليميني المتطرف من أجل الفوز بغالبية الأصوات في البرلمان. ونذكر من التدابير الأولى التي تم اتخاذها وقف التمويل العام المخصص لمنظمات تعمل من أجل الأقليات العرقية والعلاقات بين الطوائف وإصدار تشريع جديد وصارم في ما يتعلق بالهجرة واللجوء.

هذا وتمثل أحد العوامل الهامة في الموقف العام من الإسلام والمسلمين بطبيعة طرح الموضوع ومناقشته عبر وسائل الإعلام. فقد بدا أن التوازن في الآراء وطريقة عرض الأخبار في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة تتوافق على نحو منطقي مع مواقف المجتمعات المحلية من المسلمين المحليين ومؤسساتهم. ولا شك في أن قلة من الأصوات في وسائل الإعلام في الدانمرك وإيطاليا لم تكن معادية للمسلمين ضمنياً أو علانية، وتميل إلى الخلط بين الجالية الإسلامية ونشاطات مجموعات مثل القاعدة وطالبان. وقد يكون من الصعب جداً في الدانمرك بأن المسلمين ليسوا جميعاً أشباه الشبان المثيرين للصخب إنما غير المؤذين في حزب التحرير. أما في بلدان مثل بريطانيا وفرنسا وهولندا والسويد وبدرجة أقل ألمانيا، فيبدو أن الآراء المطروحة عبر وسائل الإعلام أكثر انفتاحاً وتوازناً. ولا شك في أن الجدال كان حيوياً ويقارب في بعض الأحيان القدح وتوجيه الإهانات، لكن الجاليات الإسلامية وجدت من خلاله أصدقاء بقدر ما وجدت خصوماً. وفي حالة بريطانيا وفرنسا، يعتقد أن المسائل الأساسية قد وضعت على بساط البحث والنقاش قبل اثنتي عشرة سنة عندما ظهرت

قضيتا رشدي والحجاب، وأن النقاش تقدم منذ ذلك الحين. لكن هذه المسائل لم تحظَ من قبل باهتمام مماثل في دول مثل الدانمرك وإيطاليا، ما جعل الأمور كافة تنحصر في رد الفعل الحاد على أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر.

لا بد من الإشارة إلى أن ردود الفعل على أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر العام ٢٠٠١ تزامنت مع مرحلة بدأ في خلالها الجناح السياسي اليميني في بعض الدول يعود إلى الظهور. وقد تجلت هذه الظاهرة تحديداً في فرنسا وهولندا حيث أجريت الانتخابات في النصف الأول من العام ٢٠٠٢. وعندما خسر حزب الاشتراكيين الأصوات في الجولة الأولى من الانتخابات الرئاسية الفرنسية، برز جان بيار لوبين قائد الجبهة الوطنية كمنافس لجاك شيراك من يمين الوسط في الجولة الثانية. في غضون ذلك، تحالفت أحزاب اليسار والوسط لتحجيم لوبين، إنما بدا واضحاً في هذا السياق أن الأبعاد العنصرية لإيديولوجية الجبهة الوطنية بدأت تتحرك على نحو ملحوظ باتجاه استهداف الإسلام والمسلمين باعتبارهم مصدر الخطر الرئيس. كذلك تم استهدافهم في سياق التأييد الشعبي المذهل إنما المؤقت الذي لقيه في هولندا دخول بايم فورتوين Pym Fortuyn أولاً حلبة السياسة المحلية في روتردام ومن ثم حملة الانتخابات العامة للعام ٢٠٠٢ التي اغتيل في خلالها على يد ناشط في مجال حقوق الحيوانات. وعلى الرغم من أن حزبه الجديد انهار سريعاً بعد نجاحه في دخول الندوة البرلمانية، إلا أن ظهوره أحدث تغييراً في المسارات السياسية المعتادة. هذا وكان لظهوره دور في تقويض الأسطورة التي تقول إن الهولنديين أكثر انفتاحاً وأقل عنصرية ورهاباً من الأجانب مقارنة بالشعوب الأوروبية الأخرى. وكما هي الحال في الدانمرك وفرنسا، تحولت الشكوى من الإسلام والمسلمين وتصويرهم كخطر جدي يتهدد التقليد الوطني وتماسك الوطن إلى حالة مشروعة.

في أواخر التسعينيات، ظهر مفهوم جديد في الجدال عبر وسائل الإعلام وبرز على وجه الخصوص في معرض ردود الفعل على هجوم الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر. وقد تمثل هذا المفهوم برهاب الإسلام. وصحيح أن المصطلح استُخدم في مناسبات قليلة في التسعينيات، إلا أنه برز بشكل خاص في المملكة المتحدة عام

١٩٩٧ عندما أقدمت مجموعة الضغط والأبحاث ضد العنصرية Runnymede Trust على نشر تقرير لها تحت عنوان «رهاب الإسلام». وجدير بالذكر أن هذا التقرير الذي وضعته لجنة يرأسها أكاديمي جامعي كبير وتضم أعضاء مسيحيين ومسلمين ويهود خلص إلى القول إن مشاعر الارتياب والغضب وحتى الكره للإسلام والمسلمين متفشية في المجتمع البريطاني، كما أنها تجد ما يعززها في الأفكار المسبقة والطروحات المثيرة للعواطف عبر وسائل الإعلام. وقد تفاوتت آنذاك الردود على التقرير الذي رفضته بعض الصحف كما رفضه بعض المحللين من دون تفكير فيما اعترف به آخرون على مضض إلى حد ما. وجدير بالذكر أن نشر التقرير تزامن مع تأسيس مجلس بريطانيا للمسلمين الذي سارع إلى تبني التوصيات الواردة في التقرير. وقد عمد مجلس بريطانيا للمسلمين - وبعده بوقت قصير المنظمات المتخصصة مثل المنتدى ضد رهاب الإسلام والعنصرية - إلى التعاطي بنشاط مع الصحف التي تبدو منخرطة في رهاب الإسلام. كذلك نظم مجلس بريطانيا للمسلمين، على الأقل في مناسبة واحدة، ندوة للكتّاب والمحررين العاملين في إحدى الصحف الوطنية.

لكن مفهوم رهاب الإسلام الذي تغلغل سريعاً في النقاشات العامة عبر أوروبا لم يبقَ من دون منازعة. ففي حين أقر العديد من الأكاديميين بأن الاتهامات تستند إلى بعض الحجج المتينة، أبدوا اهتماماً ملحوظاً بالتعريفات التي اقترحها التقرير لرهاب الإسلام، سيّما وأنهم شعروا بأن طبيعة التعريفات تجعل أي شخص ينتقد بعض أوجه الإسلام عرضة للاتهام برهاب الإسلام. وقد أصر البعض على أن الرهاب لم يكن من الإسلام غير المحسوس، وإنما من المسلمين أو الحركات الإسلامية كشعب وحقائق ثقافية واجتماعية، حتى أنهم اقترحوا اعتماد مصطلح «رهاب المسلمين» كبديل أفضل. لكن اقتراحهم لم يلقَ آذاناً صاغية. في المقابل، رفضت منظمات وشخصيات إسلامية بارزة في مختلف أنحاء أوروبا القبول بهذا المفهوم. وعلى الرغم من أن هذه المنظمات والشخصيات اعترفت بشعور الكراهية الواسع الانتشار ضد الإسلام والمسلمين والذي يرتبط في غالب الأحيان ببعض أشكال العنصرية، إلا أنها رفضت المضامين التي بدا من خلالها أن المسلمين يضطلعون بدور الضحية.

وكما أشار البعض، رفض المسلمون أن يتحول رهاب الإسلام إلى حالة جديدة من معاداة السامية.

قضية الحجاب مجدداً

في غضون ذلك، كانت مسألة الحجاب لا تزال حاضرة. ففي فرنسا، ومنذ أن أثيرت «القضية» للمرة الأولى، عادت لتتجلى كمسألة وطنية رئيسة في ثلاث مناسبات. ويبدو أن التوجيهات المنقحة التي أصدرتها الحكومة في أواسط التسعينيات، والتي حظيت في جوهرها بدعم المجلس الأعلى للدولة، قد تركت لمدراء المدارس أمر البت في ما قد يشكل رموزاً دينية «متباهية» وغير مقبولة قانوناً. والواقع أن الربط بين الحجاب و«التطرف» الإسلامي الذي يتماثل في نظر العامة مع المقاومة الإسلامية العنيفة للديكتاتورية العسكرية في الجزائر، لم يخفف من حدة الذعر العام، خصوصاً عندما انفجر العنف في هيئة متفجرات وضعت في قطار الأنفاق في باريس. ومع حلول أوائل العام ٢٠٠٤، صدقت الجمعية الوطنية على قانون يمنع ارتداء أي لباس يحمل مدلولاً دينياً ظاهراً.

وفجأة انتقلت هذه القضية في أواخر التسعينيات إلى الدانمرك عندما أعلنت اثنتان من كبريات شركات البيع بالتجزئة أن سياسة اللباس الخاص بالعمال لديهما لا تسمح بارتداء الحجاب. لكن الاحتجاج العام الذي حظي بدعم اتحادات العمال والوزراء وغالبية شركات البيع بالتجزئة أجبر الشركتين اللتين أثارتا هذا الجدال على التراجع عن موقفهما السابق. في المقابل، وفي قضية أخرى شهدتها البلاد في أواخر العام ٢٠٠٣، دعمت محكمة الاستئناف حق أحد أرباب العمل بمنع الموظفات اللواتي يتعاملن مباشرة مع الزبائن من ارتداء الحجاب.

أما في بريطانيا، فقد دعم قرار سابق لمجلس اللوردات حق فتى من السيخ بأن يعتمر العمامة بموجب القانون الخاص بالعلاقات العرقية. وانعكس هذا القرار أيضاً في دعم المحاكم الدنيا حقوق الموظفات المسلمات بارتداء الحجاب إذا ما كن ينتمين إلى أقليات عرقية. والواقع أن هذه المسألة لم تتحرر من القيود العرقية والإثنية في قانون العلاقات العرقية إلا في كانون الأول/ ديسمبر العام ٢٠٠٣ مع اعتماد إيعاز

أوروبي يدعو إلى عدم التمييز بين الموظفين على أساس الدين. ويبدو أن الاهتمام الذي استقطبته هذه الحالات في التقارير خارج البلاد فاق ما هو عليه في الداخل.

كذلك تحول الحجاب إلى قضية في ألمانيا عندما اضطرت المحكمة الدستورية إلى النظر في قضية معلمة مسلمة أصرت على ارتداء الحجاب في أثناء العمل. وفي أواخر صيف العام ٢٠٠٣، قررت المحكمة أنه لا يحق لرب العمل أن يمنع المعلمة من ارتداء حجابها. لكن الأساس الذي ارتكز إليه القرار هو أن الدولة الفدرالية المعنية قد اتخذت هذا القرار من دون أن يكون له أي أساس في قانون الدولة الحالي بدلاً من العودة إلى المبادئ الدستورية. وجاء الرد من قبل عدد من الدول التي سارعت إلى إصدار قانون يمنع المعلمات من ارتداء الحجاب. وبالتالي، كان من الطبيعي أن تعود مثل هذه القضايا إلى قاعة المحكمة الدستورية من أجل اختبار القانون الجديد. وفي ما يتعلق بألمانيا، لم يكن الجدال العام مشروطاً بالطبع بالردود على الاعتداءات التي استهدفت نيويورك وواشنطن في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر العام ٢٠٠١ فحسب، إنما أيضاً بالاستناد إلى الجدال الذي أثير في تركيا حول ارتداء الحجاب من قبل الموظفات في القطاع العام، وبشكل خاص من قبل طالبات الجامعات.

من الجلي أن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في ستراسبورغ كانت قادرة على توسيع هامش فهمها المحدود لدور الإسلام في المجال العام، كما يتبين من دعمها لحظر نشاطات حزب الرفاه التركي، ليشمل تطبيقاً أكثر عمومية للمادة التاسعة من الاتفاقية المتعلقة بحرية المعتقد الديني. أما لو اضطرت إلى أن تتبنى وجهة نظر أكثر ليبرالية في الوقت المناسب، فسيبدو من الصعب على المرء أن يتخيل إمكانية أن تشكل التدابير الألمانية أو الفرنسية لجهة إصدار قوانين تمنع ارتداء الحجاب في المؤسسات العامة تحدياً قانونياً لستراسبورغ. وقد يتوقع المرء حتماً أن تشكل محاولات منع المعلمات المسلمات من ارتداء الحجاب مخالفة لتوجيهات الاتحاد الأوروبي التي تدعو إلى عدم التميز بين الموظفين على أساس الدين. بالتالي، وفيما يتوقع ألا يستمر العمل بهذه القوانين لوقت طويل نسبياً، من المرجح أن يكون تأثيرها على دمج المسلمين البناء في أوروبا تأثيراً سلبياً يتجاوز مضامينها العملية.

خلاصة: مسلم و/ أو أوروبي؟

كما سبق وأشرنا، أثار استيطان الجاليات الإسلامية الكبيرة تحديات هامة في وجه التقاليد الإسلامية والأوروبية على حد سواء. وبالنظر إلى العلاقات السلطوية المحضة - السياسية والاقتصادية والثقافية والديموغرافية- من المتوقع أن تتحمل الأقليات المسلمة عبء التكيّف مع الظروف القائمة. والواقع أن المؤسسات التقليدية مثل المساجد، والمؤسسات الأكثر حداثة مثل الحركات والمنظمات، قد شهدت تغيرات هامة ولا تزال تتغير لتتمكن من مجاراة ظروف وحاجات تختلف اختلافاً تاماً عن تلك التي كانت قائمة من قبل.

ولا بد من الإشارة إلى أن طابع هذا التكيف تأثر بعاملين متداخلين تمثل أحدهما بالتنوع العرقي والثقافي في أوساط المسلمين في أوروبا الذين جاءوا من مناطق مختلفة في العالم العربي وبدأوا يتخالطون في المدن الأوروبية. وقد أحضر الجيل المهاجر معه حقيبته الثقافية التي تنوعت محتوياتها بحسب اختلاف الدول والمناطق وحتى القرى. وفي السياق الأجنبي، دافعت كل مجموعة عن تقليد خاص باعتباره جزءاً من الإسلام فيما وجدت أن جيرانها يدافعون عن تقليد آخر من المنطلق نفسه. وبالتالي، كان من الضروري التخلي عن المزاعم الحصرية في ما يتعلق بالشرعية الإسلامية من دون التخلي عن الشرعية نفسها. وتجلت إذ ذاك ضرورة تحديد مظاهر الحياة النسبية على المستوى الثقافي وتصنيفها بمعزل عن النواة الإسلامية المركزية التي ينبغي أن تبقى مطلقة.

أما العامل الثاني، فتمثل بجيل المسلمين الشباب الذين ولدوا أو ترعرعوا في أوروبا. فقد تلقى هؤلاء الشبان، ولا سيّما في بريطانيا وفرنسا، تعليماً أوروبياً وعاشوا تجارب إيجابية وسلبية في علاقتهم مع المجتمع الأوسع نطاقاً. وهم يقومون بتحليل واعٍ للإسلام والتعبير الثقافي الضروري لكي يبقى هذا الإسلام ذا مغزى بالنسبة إليهم وإلى أبنائهم من بعدهم.

الواقع أن هؤلاء الشباب بدأوا يشكلون نواة الجيل التالي من قيادات المجموعات والمنظمات الإسلامية. كما أنهم أصبحوا متمكنين من أشكال التعبير عن الممارسات

والأولويات الإسلامية المرتبطة بوضعهم الأوروبي. إنما من الواضح أنهم لا يزالون بعيدين تماماً عن تشكيل أكثرية عددية. ففي مقابل تأثيرهم المتنامي تتجلى تجربة أكثرية من المسلمين الشباب الذين لم يفلحوا في الدراسة وباتوا يرزحون تحت وطأة البطالة وغيرها من أشكال التهميش الاجتماعي. ولعل أبرز مثال لتجسيد هذا الواقع في بريطانيا هو الظاهرة الجديدة لعصابات الشباب الآسيويين الذين يعيشون نزاعات مع أهاليهم ومع قادة الجالية والشرطة. وتظهر مجموعات أخرى من مثل هؤلاء الشبان المتورطين في نشاطات مختلفة في العديد من مدن أوروبا الغربية.

لا بد من الإشارة إلى أن هذه التطورات ليست مجرد نتيجة للإهمال التربوي والاجتماعي في أفضل الأحوال أو للتمييز في أسوأ الأحوال. فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة العنصرية في المجتمع الأوروبي التي تتخذ أشكالاً متفاوتة بحسب كل دولة. ففي بريطانيا على وجه الخصوص، ترتبط هذه المسألة ارتباطاً وثيقاً بلون البشرة. ويبدو أن اللون يشكل أيضاً عاملاً بارزاً في البر الرئيس لأوروبا، علماً بان العنصرية هنا تتخذ في غالب الأحيان طابعاً عاماً معادياً للأجانب يُعرف برهاب الأجانب. والواقع أن العنصرية ورهاب الأجانب يشتملان على عنصر معاد للإسلام يتم التعبير عنه بأشكال مختلفة ويستهدف ميزات أو عادات خاصة مثل الطعام واللباس والعلاقات الأسرية واللغة والشعائر. وغالباً ما كانت هذه المظاهر ترتبط في البداية بمجموعة معينة من المسلمين، لكنها عُممت لاحقاً باعتبارها تنطبق على المسلمين كافة، حتى أنه تم استغلالها بطريقة مسيئة للسمعة في هيئة شعارات مهينة و«أسباب» تستوجب الشعور بالكره.

أضف إلى ما تقدم أن انهيار النظام الشيوعي في أوروبا الشرقية في الفترة الممتدة بين العام ١٩٨٩ والعام ١٩٩٢ وفر سياقاً ساهم على الأقل في البداية في تعزيز التوجهات القائمة على العنصرية ورهاب الأجانب. ومن الجلي أن المشاكل المرتبطة بتوحيد الألمانيتين تشكل جزءاً من الخلفية التي ميزت سلسلة من أعمال العنف عبر البلاد، بما في ذلك حوادث الإحراق المتعمد والقتل التي استهدفت الأتراك في العام ١٩٩٢ والعام ١٩٩٣. في المقابل، لم تنعكس هذه التطورات في الانتخابات الإقليمية التي انتهت بفشل أحزاب اليمين في كسب المقاعد المرجوة. وقد شهدت

البلاد عموماً تزايداً في أعمال العنف القائمة على العنصرية ورهاب الأجانب، غير أن تجسيد هذا الواقع في تغييرات تطال توازن القوة الانتخابية لم يكن متكافئاً.

الواقع أن انهيار الشيوعية، كما تجسد في حروب البوسنة والهرسك، وبدرجة أقل في كوسوفو، ساهم أيضاً في جعل المسلمين يشعرون مجدداً بعدم الأمان. فالإسلام يظهر في بعض الأحياء وكأنه «العدو الجديد» في إطار «الصدام الجديد بين الحضارات». كما أن العديد من المسلمين يفسر الأحداث في البوسنة والقوقاز كدلالة على شكل متجدد من أشكال العالم المسيحي العدائي يمثل في غالب الأحيان امتداداً للحملات الصليبية. ويبدو أن فشل الحكومات الغربية في الرد بشكل حاسم على هذه التطورات كما فعلت تجاه غزو العراق للكويت في العام ١٩٩٠ يُستخدم كدليل قاطع على هذا الواقع. في المقابل، رأت مجموعة صغيرة من المسلمين في أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ وردود الفعل الدولية التي أثارتها، ولا سيّما في أفغانستان والعراق، إعادة إحياء للأحداث السابقة فيما شعر آخرون بتزايد الضغوطات عليهم.

الواقع أن الوضع الدولي يختلط مع التطورات المحلية ليشجع إعادة إحياء الذكريات الغابرة للحدود بين المسيحيين والمسلمين. لكن هذه الحدود-الأسطورية ما عادت تمر اليوم عبر حوض البحر المتوسط، بل إنها تنتشر عبر المدن الأوروبية، أو على الأقل تبدو ذاهبة في هذا الاتجاه إذا ما أساءت المؤسسات الأوروبية فهم هذا الوضع والتعامل معه.

جدير بالذكر أن السياق الأوروبي هو ما سيشكل عامل التأثير الرئيس على نظرة المسلمين إلى موقعهم ومساهمتهم. وهذه هي الحال في مختلف المسائل العملية التي تم وصفها في الفصول السابقة من الكتاب. لكن الأمر يصبح أعمق من ذلك كما يبدو من الأحداث التي بدأت منذ الثمانينيات إلى يومنا هذا. فالسؤال الذي ينبغي طرحه في التحليل الأخير يتعلق بمدى جهوزية المجتمع الأوروبي للتكيف مع الحضور الإسلامي.

يشكل المجتمع المتعدد القائم على احترام المشاركين كافة وتقدير المساهمة

البنّاءة لكل فرد وشعور الجميع بأن المجتمع يرحب بوجودهم نموذجاً لم يسبق له مثيل، علماً بأن المؤرخين في العالم الإسلامي قد يرغبون في تسليط الضوء على الإمبراطورية العثمانية وإسبانيا الإسلامية في بعض الحقبات، على غرار ما قد يفعل العديد من المؤرخين لبعض حقبات إمبراطورية هابسبورغ. وإذا كان من الممكن اقتراح النماذج، فلا يمكن فرضها بالقوة. أضف إلى ذلك أن العديد من جاليات الأقليات العرقية، وضمناً الجاليات المسلمة، يركز تقليدياً على الهوية الجماعية والتضامن المجتمعي اللذين يتناقضان على ما يبدو مع التقدير الأوروبي الحديث - على الأقل سطحياً - للشخصية الفردية. وبالتالي، قد تتراوح نماذج التعددية بين مجتمع متعدد الجاليات والمثال الفردي لحرية التحرك الثقافي والديني الشخصي.

للشعوب المختلفة طرائق مختلفة لجهة القيام ببعض الأمور. ومن الضروري أن تتوافر في المجتمع التعددي مساحة كافية لهذه الاختلافات تفوق ما تسمح به الوحدة التقليدية بين الثقافة والدولة والأمة. ولأن للعدالة وجوه متعددة، قد يكون بالإمكان أن تفتح الاحتمالات على أشكال مختلفة من الحياة العائلية وأنواع مختلفة من العلاقات المهنية، فضلاً عن أولويات تربوية مختلفة ووجهات نظر مختلفة في ما يتعلق بالصحة، ومقاربات مختلفة للتنظيم الاجتماعي والديني.

في المقابل، لا يمكن تجاهل الخطر الذي يشكله عدم الاندماج الاجتماعي. فالاختلافات والتعددية، ولا سيّما الدينية الطابع، كانت مدمِّرة أكثر منها بنّاءة على مر التاريخ. ولا بد من أن يكون للاختلافات موقعها في سياق إجماع سياسي واجتماعي وقانوني. وقد نزعنا في أوروبا إلى إيجاد هذا الإجماع في أطر مؤسساتية وفي نواة أساسية لمحتوى ثقافي مشترك وهوية وطنية. إنما لا ضرورة لأن يكون هذا الإجماع الوحيد المعتمد. فمن الممكن تصور توافق متماسك اجتماعياً يرتكز إلى أنماط من العلاقات المتبادلة بين الثقافات والديانات. أما ما يمكن أن يجمع بين الجاليات المتنوعة، فهو مزيج من الترحيب بالاختلافات الإيجابية والالتزام بالاحترام المتبادل. ولا شك في أن هذا المزيج يستوجب تغييراً في مواقف مختلف الأطراف وجهوزية لتوجيه مختلف مبادئنا المطلقة نحو التعايش السلمي.

في إطار الاعتراف الأوروبي بالحضور الإسلامي الدائم، يبرز تحدٍ يطال الفهم

الأوروبي الذاتي. ففي المسار المستمر الذي يفرض التوجه إلى الأقليات الجديدة بمقولة «لا يمكنك فعل هذا» أو «هذا غير ممكن»، يأتي الرد في غالب الأحيان «لمَ لا؟» وغالباً ما يعكس الجواب الأوروبي عن هذا السؤال الحلول الموروثة وأنماط التحرك التي يمكن تغييرها. والواقع أن مفاهيم الوطن والدستور والعلمانية والكنيسة وما إلى ذلك ليست إلا نتاج التاريخ. وهي قد تطورت من الماضي إلى الحاضر، ولا سبب يمنعها من أن تستمر في تطورها نحو المستقبل. لكن الخطر يكمن في استغلال هذه المفاهيم بغية الحد من نطاق التطور الذاتي للمسلمين أو لغيرهم من الأقليات بدلاً من أن تستخدم على نحو بنّاء للإفساح في المجال أمام تطور هذه الأقليات. وطالما بقي الوضع على حاله، يجازف المناصرون للتعددية الثقافية والدينية بأن يتهمهم البعض بالخبث.

ملاحظات حول الإحصائيات

يبدو جلياً في مختلف فصول الكتاب، وكما هو واضح بالنسبة إلى المراقبين المطلعين على الموضوع بأي شكل من الأشكال، أن طبيعة البيانات الإحصائية تشكل واحداً من الجوانب غير المؤكدة في هذه الدراسة. ويُعزى السبب في ذلك إلى مسألتين هما الفئات المستخدمة في الإحصائيات الرسمية ومشكلة التعريف.

الواقع أن الطابع العلماني للدولة في أوروبا الغربية الذي تجلى على مر القرن الماضي تقريباً يبيّن أن جمع البيانات الإحصائية لأغراض مختلفة تزامن مع مرحلة شهدت ظهور دور الدين كقضية خاصة. وبالتالي، لا تملك الدولة أي حق أو مصلحة في جمع المعلومات من المواطنين حول انتماءاتهم أو نشاطاتهم الدينية. ولعل هذا ما يوضح واقع أن التعدادات السكانية الحكومية لم تشمل أي سؤال حول الدين إلا في حالات قليلة جداً برزت في جمهورية ألمانيا الفدرالية وهولندا وسويسرا وأيرلندا الشمالية. وباعتبار أن الفترة الدنيا التي تفصل بين تعداد وآخر تمتد على عشر سنوات، فإن الفائدة من هذه التعدادات تبقى ضئيلة للغاية. وجدير بالذكر أن الطبيعة العلمانية المطلقة للدولة الفرنسية تمنع جمع أي بيانات دينية رسمية، في حين أن البيانات الدينية تتوافر اعتباطياً في بعض الوزارات الحكومية البريطانية دون غيرها، علماً بأن السؤال عن الدين أدرج للمرة الأولى في تعداد العام ٢٠٠١. إنما من الممكن، لأسباب تتعلق بقوانين الجمعيات، الحصول على بعض المعلومات حول عدد الأعضاء في المنظمات الإسلامية في النروج والسويد.

لكن المعضلة الأساسية تكمن في التعريف. فباختصار، لا يمكن أن تقارن

الإحصائيات حول المسلمين في أوروبا من حيث طبيعتها ونوعيتها بالإحصائيات حول المسيحيين واليهود. فلهاتين الجاليتين أشكال من التنظيم والعضوية تسمح للمراقبين بأن يحددوا - وإن بطريقة تختلف من بلد إلى آخر - شرائح السكان الذين يتميزون بنوع من العلاقة مع ديانتهم عن طريق سجلات العماد أو تأكيد العماد أو الحضور إلى الكنيسة. لكن هذا الواقع لا ينطبق على المسلمين. وكما يتبين من فصول الكتاب الخاصة بالبلدان المختلفة، يتم عرض المعلومات في هذا الكتاب، كما في غيره من الأعمال الحالية والحديثة حول المسلمين في أوروبا الغربية، انطلاقاً من فرضية مفادها أن كل شخص يملك خلفية ثقافية إسلامية ولا يكون مسيحياً أو منتمياً إلى أي ديانة أخرى غير الإسلام، يُعتبر مسلماً. وهذا ما يجعل العديد من الإحصائيات الواردة في الكتاب ترتكز إلى الجنسية أو مكان الولادة (البلد). إنما من غير المنطقي أيضاً أن نقول، كما يحدث في غالب الأحيان، إن الإسلام يشكل ثاني أكبر ديانة بعد الكاثوليكية في فرنسا مثلاً، لأن المقارنة ليست فعلياً بالمثل.

بعد التأكيد على نقطة الضعف هذه، من الضروري أيضاً أن نشير إلى وجود مبرر للاستمرار في استخدام هذا التعريف في الكتاب. الواقع أن إحدى النظريات المطروحة غي الدراسة الحالية تتمثل بأن جاليات المسلمين في أوروبا لا تزال في مرحلة الاستيطان؛ وهو مسار سيستمر مع نمو أبناء المهاجرين وبنائهم لأسرهم الخاصة، وأيضاً مع نمو أبناء هؤلاء وسعيهم إلى الاستقرار. وكما تبين من الأحداث التي شهدتها الأعوام الأخيرة، يشكل الإسلام عنصراً أساسياً في هذا المسار. بالتالي، وفيما نراقب مسار هذا الاستقرار التدريجي، ودمج وتعريف الإسلام في أوروبا المستقبل ونساهم فيه، نتعامل بشكل متزايد مع جاليات يشكل الإسلام بالنسبة إليها خياراً مباشراً للهوية الشخصية والانتماء الاجتماعي، وهو ما ينبغي أن يتمثل بجميع أولئك الذين يتشاركون إرثاً ثقافياً إسلامياً.

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن

فهرس المصطلحات

يُعتبر الإسلام الديانة الثانية في أوروبا. وشكلت الجاليات الإسلامية المنتشرة في الدول الأوروبية، مهداً لقيام حركات الإسلام السياسي، التي لعبت دوراً حاسماً في انتشار الإسلام في «القارة العجوز»، وفي لعب دور محوري في كثير من الأحداث السياسية والعسكرية التي عصفت، ولا تزال، بالعالم.

يحلّل هذا الكتاب الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية التي يعيشها المسلمون الأوروبيون الجدد، ويركز على أسباب الهجرة الإسلامية ومساراتها التي دفعت بأعداد كبيرة من المسلمين إلى الإقامة في أوروبا.

كما يتطرق إلى الدور السياسي والثقافي والاجتماعي الذي يضطلع به المسلمون هناك، وكيف أقاموا الحركات الاجتماعية والسياسية الخاصة بهم، وأنشأوا منابر إعلامية وثقافية ودينية تنطق باسمهم، يتوجهون من خلالها إلى الاندماج في المجتمع الأوروبي، والتأثير فيه، والسعي إلى... «أسلمته».

ISBN 1-85516-478-7








DAR AL SAQI
دار الساقي